

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

FACULTAD DE FILOLOGÍA



**TESIS DOCTORAL**

**Literatura y conversión.**

**Relatos autógrafos de conversión súbita en el siglo XX : Paul Claudel, Manuel  
García Morente y André Frossard**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**José María Contreras Espuny**

Directores

José Antonio Millán Alba  
María Caballero Wangüemert

Madrid, 2014

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOLOGÍA**

**Programa de Estudios Literarios**



**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE  
MADRID**

**LITERATURA Y CONVERSIÓN.  
RELATOS AUTÓGRAFOS DE CONVERSIÓN SÚBITA  
EN EL SIGLO XX**

Paul Claudel, Manuel García Morente y André Frossard

Memoria para optar al grado de doctor de

**JOSÉ MARÍA CONTRERAS ESPUNY**

Bajo la dirección de los catedráticos

José Antonio Millán Alba y María Caballero Wangüemert

**Madrid, 2014**



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

**FACULTAD DE FILOLOGÍA**

**Programa de Estudios Literarios**



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE  
MADRID

**LITERATURA Y CONVERSIÓN**

**RELATOS AUTÓGRAFOS DE CONVERSIÓN RELIGIOSA SÚBITA EN EL SIGLO  
XX**

Paul Claudel, Manuel García Morente y André Frossard

Memoria para optar al grado de doctor de

**JOSÉ MARÍA CONTRERAS ESPUNY**

Bajo la dirección de los catedráticos

José Antonio Millán Alba y María Caballero Wangüemert

**Madrid, 2014**

A mis padres, Alicia y José María

A mis hermanos: Alicia, y su marido Juan, Julia, María,  
Juan, Joaquín, Miguel, Pedro y Francisco.

A Matilde.

Especial agradecimiento a mis solícitos directores, Marita  
y José Antonio.

<< Antes te conocía de oídas, ahora te han visto mis ojos.>>

Job. 42, 5.

<< Las dudas no se disipan una a una: se disuelven en un espasmo de luz. >>

Gómez Dávila.

<< Condenar una cosa tan resueltamente como falsa e imposible es arrogarse la superioridad de tener en la cabeza los términos y límites de la voluntad de Dios y de la potencia de nuestra madre naturaleza; y que no hay locura más notable en el mundo que reducirlos a la medida de nuestra capacidad y aptitud. [...] ¡De cuántas cosas poco verosímiles han dado testimonio personas fidedignas! Si no podemos persuadirnos de ellas, debemos dejarlas por lo menos en suspenso, pues condenarlas como imposibles es arrogarse, con temeraria presunción, la fuerza de saber hasta dónde llega lo posible.>>

Montaigne. *Essais*. Libro I. Cap. XXVI.

## Resumen

En la presente tesis doctoral, pretendemos acercarnos a tres testimonios autógrafos de conversión acaecidos en París en la primera mitad del siglo XX. Son, por orden cronológico de escritura: *Ma conversion* de Paul Claudel, *El Hecho Extraordinario* de Manuel García Morente y *Dieu existe* de André Frossard. Componen tres ejemplos de conversiones al catolicismo súbitas, desde posiciones ateas o agnósticas, por medio de una experiencia de revelación inexplicable. Aunque relatando un acontecimiento análogo, adoptan formatos distintos: artículo, epístola, libro. Nuestro propósito ha sido analizar los tres textos de la forma más exhaustiva posible.

Para ello, en primer lugar hemos establecido un esquema fenomenológico, aplicable tanto a nuestros casos, como a cualquier otro de conversión súbita. Se establece una serie de elementos que comparten estos fenómenos, siempre desde la perspectiva del protagonista y su relato autógrafo al respecto. Se presenta aquí la intuición como forma legítima de conocimiento y la legitimidad de la percepción inmanente. También algunas de las imágenes arquetípicas: lo inefable, el *Nuevo Hombre*, el maravillamiento, etcétera. A través de estos epifenómenos que se repiten, podemos configurar la máxima aproximación al elemento que está en la génesis, de otra forma inalcanzable.

Abordamos independientemente, y siguiendo el esquema más conveniente en cada caso, los tres testimonios, patentando lo que tienen en común y su representación literaria desde un enfoque comparativo. Para, finalmente, dirigirnos hacia una posible catalogación y definición de un subgénero dentro de la autobiografía: el testimonio de conversión súbita. Nos sustentamos en la coincidencia de procedimientos, emanados orgánicamente del asunto tratado y del propósito perseguido. Pese a la heterogeneidad de los tres textos analizados, proponemos una serie de elementos idénticos, como la organización o el tratamiento, que nos hablan de una escritura impuesta por la experiencia. Por consiguiente, tanto a nivel filosófico como filológico, nos encontramos ante una experiencia que se impone en su donación y obliga a un modo narrativo concreto.

## Abstract

In this thesis, we try to understand what happened with three autographed testimonies of conversion that occurred in Paris in the first half of the twentieth century. The works are presented in chronological order: *Ma conversion* of Paul Claudel, *El Hecho Extraordinario* of Manuel García Morente and *Dieu existe* of André Frossard. Joined together are three examples of a sudden conversion to Catholicism, from an atheistic or agnostic perspective which happened through an experience or unexplained revelation. While recounting a similar event, they adopt different formats: article, letter or book. Our purpose was to analyze the three texts as thoroughly as possible.

To do this, first we established a phenomenological scheme, applicable to our cases just like any other sudden conversion that occurs. There are a number of elements that share these phenomena, always from the perspective of the protagonist and his autograph story. Intuition is presented here as a legitimate form of knowledge and legitimacy of immanent perception. Also, some of the archetypal images: the ineffable, the New Man, marveling, and so on. Through these epiphenomena that are repeated, we can figure the closest approach to the element that is at the origin, is otherwise unattainable.

We addressed independently, and following the most convenient outline in each case, the three witnesses, patenting what they have in common and its literary representation from a comparative approach. To finally head towards a possible cataloging and defining a subgenre of autobiography: the testimony of sudden conversion, we sustain ourselves on matching procedures, naturally emanating from the topic and the intended purpose. Despite the heterogeneity of the three texts analyzed, we propose a series of identical elements, such as organizing or treatment, which speak of a script imposed by experience. Therefore, both at a philosophical and philological level, we face an experience that prevail in their donation which requires a particular narrative mode.



## 1. INTRODUCCIÓN

En esta tesis doctoral nos proponemos analizar pormenorizadamente tres testimonios de conversión al catolicismo acaecidos en París, entre 1886 y 1937. Los tres testimonios son autógrafos y, por orden cronológico de escritura, corresponden a Paul Claudel (conversión en 1886, escritura en 1913), Manuel García Morente (1937, 1940) y André Frossard (1935, 1969). Dentro de la amplia tipología de conversión que la historia de las religiones ha demostrado, nos hemos ocupado de tres que pueden calificarse como súbitas y desde posturas ateas. Es decir, un sujeto que, a nivel de fe e ideología se encuentra en las antípodas del catolicismo, arriba súbitamente a él por medio de una experiencia extraordinaria en la que Dios transparenta su existencia.

En primer lugar, hemos elegido este corpus porque nos interesaba estudiar las reacciones, y las consiguientes plasmaciones lingüísticas, que suscita el encuentro con una realidad insospechada y de suyo inefable. Nos preocupaba el choque entre el ser inmanente individual y el ente divino, así como el posterior intento de comunicación. El acontecimiento es de tal magnitud, que la vida del sujeto cambia diametralmente y de forma irreversible.

En segundo lugar, nos hemos decidido por testimonios contemporáneos, aunque partiendo de los principios establecidos en los casos de san Pablo y san Agustín de Hipona, porque el contexto ideológico y filosófico del siglo XX hace aún más sorprendente el procedimiento; lo que también nos ha llevado a detenernos en protagonistas de demostrada solvencia intelectual y mental. En una cultura cada vez más secularizada, donde el paradigma materialista ha ido ganando terreno en detrimento de visiones teístas del mundo y donde la élite intelectual parece haber consumado un

alejamiento respecto a la ortodoxia católica, conversiones de este tipo no pueden sino denominarse como extraordinarias.

Asimismo, existen otros casos análogos y en fechas parecidas (caso de Max Jacob o Charles Péguy) que hemos desechado a favor de los tres presentados. El motivo de la elección reside en la estructura de los textos. Si bien los elementos se repiten en todos los testimonios de conversión súbita, hemos elegido tres que abordan de forma distinta la narración en lo que al texto se refiere, agotando, de alguna forma, los modos que a día de hoy se han empleado con tal cometido. Son: artículo breve y poesía (en el caso de Claudel), epístola (Morente) y libro autobiográfico (Frossard). Así, en la heterogeneidad del soporte, vemos cómo las características comunes prevalecen hermanando los textos de forma definitiva y respetando, de alguna forma, un canon cuya definición nos ocupará.

He ahí uno de nuestros cometidos principales: comparar los tres testimonios para plantear los elementos que comparten y encaminarnos hacia una posible catalogación. La comparación se hará desde dos flancos: fenomenológico y filológico. Desde la fenomenología, abordaremos las experiencias que describen los tres protagonistas, asumiendo la legitimidad de la experiencia inmanente. Pretendemos: por una parte, cerciorarnos de que las impresiones producidas en los tres casos son idénticas; por otra, y si así lo fuera, desandar el camino de la única forma viable, es decir, mediante el análisis de las consecuencias idénticas, identificar un origen común. En otras palabras, ver cómo el encuentro súbito con la divinidad genera idénticos procedimientos en personas distintas.

En segundo lugar, y como colofón al estudio, nos centraremos en la parte más filológica y discutiremos la posible adscripción genérica. Entraremos a ver las posibles relaciones con la autobiografía y, en relación con la parte fenomenológica, los procedimientos análogos de escritura. Veremos si, a pesar de la heterogeneidad formal, podemos rastrear mecanismos de composición consonantes, que, por lo tanto, se desprenderán orgánicamente de la materia que se describe. En definitiva, pretendemos establecer cómo la concurrencia de impresiones análogas y el empleo de métodos narrativos igualmente análogos, nos conducen a considerar la génesis de los tres textos en una experiencia común, inaccesible de cualquier otra forma. Ver, en definitiva, qué

genera la irrupción extraordinaria de la divinidad en la vida del hombre y cómo éste emplea los recursos lingüísticos de que dispone para comunicarla.

Como vemos, aunque haciendo hincapié en la parte filológica y narratológica, nuestro estudio puede considerarse como interdisciplinar en tanto que recurre a disciplinas colindantes, como son la filosofía o incluso la teología. Este *modus operandi* no se ha llevado a cabo por capricho, sino porque creíamos imprescindible mirar nuestros textos desde diferentes perspectivas para analizarlos con la máxima profundidad posible. Tratándose de relatos que narran la experiencia del encuentro con la divinidad, negar cualquier participación de la filosofía y la teología sería anteponer la metodología, en este caso filológica, a la propia naturaleza del objeto. Como defenderemos a lo largo del trabajo, la metodología empleada por el estudioso ha de adecuarse al objeto de estudio, so pena de alienarlo o sesgarlo. Siendo nuestro interés agotar las posibilidades significativas de los testimonios, creíamos imprescindible el acercamiento multidisciplinar que proponíamos. A tal efecto, hemos indagado en la literatura sobre fenomenología de las religiones, con especial atención a los trabajos de Juan Martín Velasco, y hemos efectuado un Máster de filosofía en la Universidad de Sevilla, cuyo TFM, igualmente, versa sobre la fenomenología de los casos de conversión súbita. En este apartado, hemos de agradecer la colaboración tutelar del catedrático de metafísica César Moreno (Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla).

### **1.1.Partes**

Hemos dividido la tesis en cinco bloques: preámbulo fenomenológico, caso Claudel, caso Morente, caso Frossard y conclusiones filológicas.

En la primera de ellas, nos emplearemos en diseccionar lo común de la experiencia de nuestros tres protagonistas y cómo se relaciona a su vez con casos anteriores. Veremos los conceptos y la simbología que entran en juego y, que como hemos dicho, se repite en los tres casos. Nuestra perspectiva es fenomenológica. Partimos de las definiciones de Edmund Husserl, pero ampliando con perspectivas más recientes como la de Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien. Así, desde la

indubitabilidad de la percepción inmanente, ampliaremos el enfoque para hablar de fenómeno saturado o momento ontológico que, de alguna forma, excederán el marco de la experiencia concreta y la bóveda empírica de la realidad. Subdividiremos para detenernos en los elementos más importantes, a nuestro parecer, y que aglutinan todos los casos: legitimidad de la experiencia, características de la experiencia, importancia del recuerdo, validación de la intuición, *donatio*, sujeto paciente, afasia, *Nuevo Hombre* y consecuencias vitales.

Hecha la introducción, acometeremos los distintos casos individualizados, respetando la cronología de escritura, esto es, empezando con Claudel y acabando con Frossard. A pesar de la unidad que pretendemos establecer a nivel global, cada caso alberga tratamientos particulares que sólo podemos entresacar en diálogo directo con el texto. Abordando los hechos generales en la primera y última parte, los capítulos centrados en el texto bajarán a lo concretísimo, con un comentario, podríamos decir, línea a línea. De esta forma, completamos el propósito primordial que era analizar lo más exhaustivamente posible cada uno de los testimonios. En esta parte, intentaremos centrarnos en el propio texto, tomándolo como fuente principal y objeto a estudio. La experiencia, decíamos, es inaccesible, por lo que nuestro interés se centrará en el relato de los protagonistas-testigos. En cada uno de los casos seguiremos una estructura particular, creemos que exigida por la fisonomía de cada uno de ellos. Igualmente, pese a que podamos completar información con textos o testimonios colindantes, nuestra atención se centrará en los tres documentos capitales: *Ma conversion* de Paul Claudel, *El Hecho Extraordinario* de Manuel Garía Morente y *Dieu existe je l'ai rencontré*. Salvo en el caso de Morente, originalmente en castellano, en los casos franceses utilizaremos ediciones en su lengua original.

Por último, en la parte eminentemente filológica, emplearemos lo recolectado hasta entonces para establecer algunas conclusiones. Primero, discutiremos sobre el papel del género autobiográfico en nuestros testimonios. Para ello, emplearemos bibliografía reciente al respecto, considerando desde la revolución introducida por Georges Gusdorf hasta corrientes más deconstructivistas como la que representa Paul de Man. Nuestro autor predilecto en este caso será Philippe Lejeune ya que, pese a lo discutible de muchas de sus teorías, sus conceptos básicos son lo que mejor casan con nuestros textos y su cometido. Así, por ejemplo, procuraremos demostrar que, a través del pacto propuesto por el estudioso francés, en los casos de literatura testimonial se

difumina la diferencia entre autor, narrador y personaje. Debido al imperativo de testimonio y lo genuino de su modo autobiográfico, en tanto que escritura de verdad, el propio autor apaga de alguna forma su estilo y los recursos de extrañamiento literario para evitar precisamente esa diferenciación de tres entre autor, narrador y personaje. Con este procedimiento, consigue que sea una misma realidad, aunque en tres momentos narratológicos distintos, y, al mismo tiempo, la máxima impresión de verdad en lo que respecta al relato, dando la impresión que historia y relato, igualmente, son una misma cosa.

Luego, discutiremos si las características de nuestro corpus han de dirigirnos hacia la consideración de un subgénero literario dentro del campo de la autobiografía testimonial. Veremos, asimismo, cuáles son los procedimientos de composición y las características literarias que comparten los tres textos. Al igual que en la parte fenomenológica, contemplaremos cómo una misma experiencia insufla análogas formas de relatarla en tres autores distintos.

## **1.2.Nuestro interés**

Por último, y a modo de justificación, me detendré en las motivaciones que nos han llevado a elegir este asunto, tanto como para dedicarle una tesis doctoral.

Ante todo, el estudio de lo extraordinario, además de refrescante, resulta imprescindible en un tiempo dominado despóticamente por el paradigma positivista. Cuando la realidad parece completamente recubierta por una bóveda empirista, cualquier fractura en ésta deja pasar algo de allende, algo trascendente e inasible. Hay algo hermoso en esa utilidad de lo inútil, que dice el ensayo publicado recientemente por Nuccio Ordine. Cualquier acercamiento a experiencias de este tipo, partirá de la insuficiencia y, por tanto, será aproximativo, por más exhaustivo que pretenda ser. Si alguna victoria, a modo de conclusión, se obtuviera, sería parcial y nunca agotaría la esencia del objeto. Así pues, el análisis de estos elementos será, por así decirlo, reverencial, pues imposibilita de antemano cualquier pretensión abarcadora.

Por otro lado, un acontecimiento capaz de hacer virar la vida de un hombre de tal forma, merece igualmente atención. Se trata de individuos formados que, a raíz de una experiencia que ellos mismos no saben explicarse, cambian su vida hacia posiciones diametralmente distintas. Pese a la posible vaguedad de la experiencia, hay un mensaje muy concreto, una conclusión que, a modo de verdad dada, se impone por su propia fuerza. La intuición, en este caso, se reivindica como medio de conocimiento incluso más fiable que la lógica o el raciocinio. La pregunta por lo que vio o sintió el protagonista-testigo, solivianta hasta la más adormecida de las curiosidades.

Finalmente, a nivel textual, nos interesaba profundamente el cometido de redacción y comunicación que conllevaban estos casos. En primer lugar, cómo afrontaba cada narrador su descripción, qué recursos utilizaría, con qué intención. En segundo lugar, el intento por expresar lo inexpressable. Tanto filosófica como lingüísticamente, se trata de un inefable, casi un impensable (que no un ininteligible), para cuya comunicación, el autor debía trastocar el lenguaje o, cuanto menos, pedirle algo que excedía a su ontología instrumental.

Resumiendo, nos ha interesado la empresa de lo imposible: la imposibilidad de expresar lo inefable, la imposibilidad de transmitir algo que no puede ser debidamente cifrado, la imposibilidad de estudiar rigurosamente algo que no puede ser reducido, la imposibilidad, en definitiva, de mantenerse indiferente ante un acontecimiento de estas características.



## 2. APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA A LA CONVERSIÓN SÚBITA

Pasemos a la primera parte de las anunciadas: el análisis fenomenológico. Veremos cuáles son las estructuras de la experiencia que entran en juego y se repiten, así como el enfoque que hemos adquirido y las razones para ello. Comencemos por el principio absoluto, la definición de lo que entendemos por *conversión*.

### 2.2. Definiciones y perspectiva

#### 2.2.1. Concepto de conversión religiosa

Según señala José Oroz en su estudio *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*<sup>1</sup>, el término castellano “conversión” proviene del latín *conuersio* que, a su vez, solía ser la traducción general del griego *epistrophé*. La conversión platónica, germen posible de la concepción cristiana, consistía en un proceso necesario para aquellos que se habían distanciado de su tendencia natural al bien moral. En un primer momento, esa lejanía empieza por ser *diastrophé* o *auersio* para luego derivar, si persiste y se recrudece, en *katastrophé* o *peruersio*. No obstante, siempre queda en el sujeto la capacidad de retornar al bien y alejarse de las fantasmagorías. Pues bien, en eso consiste la *epistrophé* o *conuersio*. Para el platonismo, ilustrado en el mito de la caverna, este retorno ha de obrarse gracias a una *paideia* de la interioridad, mientras que

---

<sup>1</sup> Cfr. Oroz, J., *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Biblioteca de la Caja de ahorros y M.P. de Salamanca, 1988, pp. 205-222.



en la cosmogonía cristiana, esto no puede obrarlo el hombre por sí mismo, sino que precisa de una gracia otorgada por Dios. El cristiano puede esforzarse para mejor recibir la llamada de Dios, pero la *conuersio* siempre corresponderá a la divinidad; de ahí que, en el lenguaje bíblico, se entienda la *epistrophé* como “una transformación total de la existencia bajo la acción del Espíritu santo”<sup>2</sup>. Si hubiera regreso, en el caso cristiano estaríamos hablando de un regreso pre-adánico, es decir, anterior al pecado original. En este sentido, en las Sagradas Escrituras también encontramos el término “*metanóein*”, que hará referencia, más bien, al arrepentimiento del pecado; hecho íntimamente ligado con la conversión cristiana como veremos.

<< Convertirse, regenerarse, recibir la gracia, experimentar la religión, adquirir seguridad, todas éstas son frases que denotan el proceso, repentino o gradual, por el cual un yo dividido hasta aquel momento, conscientemente equivocado, inferior o infeliz, se torna unificado y conscientemente feliz, superior y correcto, como consecuencia de sostenerse en realidades religiosas. >><sup>3</sup>

Desde Mircea Eliade<sup>4</sup>, se ha visto claramente que la conversión en las religiones proféticas se emparenta estrechamente con los ritos de iniciación en las religiones del mundo antiguo. Es algo, por tanto, prototípico del itinerario religioso del sujeto, sea cual sea su tradición religiosa. La iniciación será el paso del mundo profano al mundo sagrado, donde la divinidad reorienta la vida haciendo de la existencia algo sacro. Es, por así decirlo, el descubrimiento de la divinidad y el deseo de vivir según ésta; lo que, en ámbito cristiano, se relaciona con el ejercicio de la fe. Dice el estudioso rumano:

<<Filosóficamente hablando, la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial. Al final de las pruebas, goza el neófito de una vida totalmente diferente de la anterior a la iniciación: se ha convertido en *otro*. >><sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Oroz, J., *San Agustín...*, op.cit., p. 219.

<sup>3</sup> La definición corresponde a William James, a su Conferencia IX, titulada *La conversión*. Pese a su carácter tendencioso y algunos elementos discutibles, como es el caso del sentimiento de superioridad que sugiere, la definición abarca los principales elementos que iremos viendo que corresponde a la experiencia. *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 2002, p. 263.

<sup>4</sup> Cfr. Eliade, M., *Iniciaciones místicas*, Madrid, Taurus, 1975.

<sup>5</sup> Eliade, M., *Iniciaciones...*, op.cit., p. 10.

Así, la relación con la divinidad, que se inaugura, transforma la existencia del iniciado, de tal forma que, como veremos, se habla incluso de “un nuevo hombre” producido por “un nuevo nacimiento”. Recordemos el pasaje de *Juan*, 3, donde Nicodemo interroga a Jesús a propósito del segundo nacimiento. Cristo le contesta:

<<En verdad, en verdad te digo:

el que no nazca de agua y de Espíritu

no puede entrar en el Reino de Dios.

Lo nacido de la carne, es carne;

lo nacido de Espíritu, es espíritu.>><sup>6</sup>

La dicotomía evangélica “carne” vs. “espíritu” refleja la existencia-sin-Dios frente a la existencia-con-Dios. La conversión, como iniciación, marca este cambio que ha de obrar el creyente para ser introducido en “la asamblea de los fieles”, viviendo según el designio divino.

Ahora bien, como señala Juan Martín Velasco en su *Introducción a la fenomenología de la religión*<sup>7</sup>, las religiones proféticas –entre las que se incluyen los tres grandes credos monoteístas- no niegan la vida ordinaria, aunque instan a considerarla como no definitiva, pues la última justificación existencial no estará “aquí” sino “allá”.

### 2.2.2. Tipología y conversión súbita

En el ámbito cristiano, por lo tanto, se entiende por conversión el paso de la increencia a la fidelidad mediante el encuentro con Cristo. No obstante, son muchas las posibilidades que la historia nos ha mostrado. Tenemos el caso, por ejemplo, del célebre escritor G. K. Chesterton o de su compatriota C.S. Lewis, que tan prolíficamente han relatado su itinerario intelectual. Sin embargo, lo que nos interesa en el presente estudio

---

<sup>6</sup> *Jn.* 3, 5-6.

<sup>7</sup> Cfr. Martín Martín Velasco, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Trotta, 2006, p. 102.

son los casos de conversión súbita<sup>8</sup>, esto es, cambios instantáneos producidos por una experiencia concreta, normalmente de índole sobrenatural. Algunos lo han calificado como “tumbativa”<sup>9</sup>, otros como “paulina”, dada la semejanza de este tipo de acontecimientos con la conversión de Pablo de Tarso, Saulo, relatada por Lucas en los *Hechos de los apóstoles*<sup>10</sup>.

Lo veremos en adelante: pueden marcarse ciertos hitos biográficos que encaucen la vida del protagonista hacia la conversión; sin embargo, el cambio es puntual, del tipo “antes no y ahora sí”, abrupto y, por lo general, efímero, aunque con consecuencias vitales definitivas. Anfré Frosard, por ejemplo, a la hora de relatarlo, se refiere a su texto como “el atestado de un accidente”<sup>11</sup>. O, en la misma página, cuando afirma:

<< [...] este libro no cuenta cómo he llegado al catolicismo, sino cómo  
no iba a él cuando en él me encontré. >><sup>12</sup>

Es decir, nos interesan las conversiones, por así decirlo, sorprendivas e insospechadas, donde la fuerza renovadora irrumpe en la vida del sujeto transformándola por completo. Así, no podemos entenderlo como un proceso gradual o un itinerario espiritual, sino como un impacto, un choque con una entidad de tal magnitud, que el hombre queda indefectiblemente transformado.

Además, como señala Jean-Louis Chrétien en *Lo inolvidable y lo inesperado*<sup>13</sup>, “lo repentino” sobrecoge al sujeto sorprendiéndolo, lo que propicia que el suceso lo perciba como de origen extra-humano, pues escapa a cualquier previsión posible y se recibe como donación. Asimismo, “sólo lo repentino puede hacer época”<sup>14</sup>, al irrumpir, sin partir de ninguna prehistoria, como inicio absoluto e inaugurando un nuevo tiempo en su novedad.

---

<sup>8</sup> A propósito, William James recuerda las dos maneras en que, según la medicina antigua, podía curarse una enfermedad: *Lysis* –gradual- y *Crisis* –súbita-. En nuestro caso, tanto por el carácter súbito como por el curativo, estaríamos hablando de *Crisis*. Cfr. James, W., *Experiencias...*, op.cit., p. 255.

<sup>9</sup> Es el caso de Millán-Puelles en el prólogo del *Hecho extraordinario*.

<sup>10</sup> *Hch* 9, 1-29; 22, 3-21; 26, 9-20.

<sup>11</sup> Frosard, A., *Dios existe, yo me lo encontré*, Traducción de José María Carrascal Muñoz, Madrid, Madrid, 2009, p. 8. Por su parte, Max Jacob, al que no analizaremos individualmente aquí, habla de << explosión que de un golpe quemó mi pasado, en septiembre de 1909, e hizo nacer en mí un nuevo hombre.>> *Récit de ma conversion*, París, Gallimard, 1965, p. 1475.

<sup>12</sup> *Ibid*, p.8.

<sup>13</sup> Cfr. Chrétien, J-L., *Lo inolvidable y lo inesperado*, Traducción de Javier Teira y Roberto Ranz, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 119.

<sup>14</sup> Chrétien, J-L., *Lo inolvidable...*, op.cit., p. 133.

### 2.2.3. Enfoque disciplinar. Perspectiva fenomenológica

Como anunciábamos, nuestra pretensión es el enfoque fenomenológico sobre el testimonio autógrafo que conservamos del suceso. Pudiera verse como una tercera distancia: 1- lo que realmente pasó, 2- lo que el protagonista cree que pasó, 3- lo que narrador escribe que pasó. Considerar el punto 3 como punto 2 es inevitable, ya que, debido a la ausencia de testimonios contrarios dado lo unipersonal de la experiencia, no hay posibilidad de contraste ni duda razonable para poner en tela de juicio el testimonio del narrador y único protagonista. Respecto al punto 1, nos auxilia Edmund Husserl en lo que se considera el acta fundacional de la fenomenología, porque la legitimación no proviene de lo que “es”, sino de lo que el sujeto “vio que era”:

<< Toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto. Cuando la reflexión se dirige a mi vivencia y la aprehende, aprehendo algo que es ello mismo un absoluto y cuyo estar ahí no es, por principio, negable, es decir, la evidencia intelectual de que no esté ahí es, por principio, imposible: sería un contrasentido tener por posible que una vivencia *así dada*, en verdad *no* existiese. >><sup>15</sup>

Así pues, consideraremos la indubitabilidad de la percepción inmanente del momento ontológico, adoptando un enfoque descriptivo y comparativo sin salir del marco de su testimonio. Nos alejamos, por tanto, de lo que Jean-Luc Marion<sup>16</sup> califica como fenomenicidad alienada en Kant<sup>17</sup>, donde cualquier fenómeno ha de responder al principio de razón suficiente, así como al principio de posibilidad. Desde la perspectiva kantiana, cualquier fenómeno ha de plegarse a las condiciones de la experiencia general y a los parámetros del conocimiento, lo que, sin duda alguna, condiciona el “darse” o el “aparecer” del fenómeno. En contra de este encorsetamiento, Marion recurre a Husserl<sup>18</sup> para establecer el “principio de todos los principios”, según el cual, “toda intuición

---

<sup>15</sup> Husserl, E., *Meditación denominológica*, § 46, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1993.

<sup>16</sup> Marion, J-L., *Siendo...*, J-L., *Siendo dado*, Traducción de Javier Bassas Vila, Madrid, Editorial Síntesis, 2008, p. 305.

<sup>17</sup> Kant, I., *Crítica a la razón pura*, § 17, B 136, Edición de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978.

<sup>18</sup> Husserl, E., *Meditación denominológica*, § 24, *op.cit.*

donadora originaria es fuente de derecho para el conocimiento”<sup>19</sup>. De cualquier forma, más adelante veremos cómo podemos catalogar la experiencia concreta de la conversión súbita y cuáles pueden ser sus premisas, si es que las hubiera, fenomenológicas; ahora nos conformamos con sugerir la naturaleza de nuestro acercamiento.

#### 2.2.4. La experiencia como forma legítima de conocimiento

En los casos de conversión súbita, encontramos la adquisición o impresión de un conocimiento, pero éste deriva directamente de la experiencia concreta, es decir, primero será el encuentro y, a raíz y motivado por éste, la certeza; de ahí que podamos hablar de un proceso noético. Por consiguiente, la naturaleza del hecho será vivencial, acontecimiento “que se da”. Pero, ¿a qué nos referimos exactamente cuando hablamos de experiencia y, más concretamente, de experiencia religiosa? Describe con exactitud Juan Martín Velasco sus características principales:

<< [...] su capacidad de poner en contacto con una realidad que se impone al sujeto como efectivamente existente; su condición de experiencia por contacto vivido con la realidad experienciada, sin pasar por el medio de los conceptos, ni del uso de los sentidos en relación con la realidad en cuestión, y, por tanto, superando el conocimiento objetivo: la conciencia de pasividad; la simplicidad; el carácter totalizador o englobante que se deriva de que el órgano de la experiencia no es ninguna facultad determinada sino el centro mismo del sujeto; la condición al mismo tiempo cierta y oscura; su carácter inefable; su repercusión sobre las capas afectivas del sujeto y su valor “fruitivo”; y su repercusión sobre la vida de las personas que ven en ellas un hito en su vida del que suelen guardar un recuerdo preciso y claramente situado en el tiempo y en el espacio.>><sup>20</sup>

Pedimos disculpas por lo extenso de la cita, pero, en estas líneas, el teólogo Martín Velasco hace una excelente síntesis de las características principales que suelen definir la experiencia religiosa. Si bien, a lo largo de estas páginas, iremos comentando

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, § 24.

<sup>20</sup> Martín Martín Velasco, J., *Introducción ...*, p. 177.

los puntos del texto y viendo cómo se reflejan en el caso particular de cada testimonio, ahora mismo nos interesa destacar el hecho de que todo se origina en una experiencia particular y en un marco espacio-temporal delimitable. Este acontecimiento –porque “acontece”- supera el “conocimiento objetivo”, pero no deja de ser “conocimiento”; podríamos decir que por contacto. La experiencia, por tanto, se revela y, en su revelarse, interpela, pues porta una verdad pertinente para la existencia del sujeto pasivo –veremos que la iniciativa corresponde al actante divino-.

Otro teólogo, en este caso Lluís Duch, en su estudio *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*<sup>21</sup>, asevera que la experiencia religiosa, al alcanzar la conciencia, “queda identificada” y aporta un sentido. Esto es, se adivina el donante y se extrae una enseñanza concreta, pese a la posible oscuridad de este tipo de experiencias.

Hemos dicho “oscuridad”, pero quizás el término no sea adecuado. Obviamente, la experiencia de Dios, aunque comparte ciertas estructuras con las experiencias, por así decirlo, ordinarias, tiene una naturaleza muy particular, diríamos que extraordinaria, pues se define por su total desemejanza respecto a la aprehensión del resto de objetos. Para dilucidar la cuestión, debemos volver a Jean-Luc Marion y a lo que denomina como *fenómeno saturado*.

#### 2.2.5. Particularidades de la experiencia. Fenómeno saturado

Marion emplea esta denominación para referirse a una serie de fenómenos que escapan, de alguna forma, tanto a la fenomenología de Husserl como a los presupuestos metafísicos de Kant. Y creemos, además, que esta nueva especie de fenómeno se ajusta a los casos aquí presentados. Veamos cuáles son sus características.

Los dos primeros condicionantes, o finitudes, que un fenómeno saturado tiene que sobrepasar son el “yo” y “el horizonte”. En primer lugar, para ser reducido a un “yo” que aprehende y, por tanto, codifica, se precisa que el fenómeno pueda reducirse “al estatuto de la objetividad finita”<sup>22</sup>, lo que va en detrimento de la propia donación del

---

<sup>21</sup> Duch, L., *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Barcelona, Bruño, ediciones Don Bosco, 1979, p. 40.

<sup>22</sup> Marion, J-L., *Siendo...*, *op.cit.*, p. 324.

fenómeno, al que se le está exigiendo unas particularidades previas a su “libre manifestación”. En segundo lugar, ha de inscribirse dentro de una condición de posibilidad que llamamos “horizonte”, lo que, a su vez, exige un segundo grado de finitud previo a la intuición. Tanto uno como otro, en los casos de conversión súbita tratados, aparecen a posteriori, pero no como requisitos o condicionantes previos al fenómeno y a la intuición. El carácter súbito e insospechado propicia que, a la hora de la manifestación, el sujeto carezca de cualquier categoría para encauzar el fenómeno, que se muestra incausado e inaprehensible. Ahora bien, sí impone una nueva categoría significativa para el “yo”. Irrumpe e instaura, por sí mismo, una realidad. Es, por tanto, una intuición fundacional de sí misma, que no se pliega a la objetividad finita previa, sino que la abre a la infinitud, sin que ello vaya en detrimento de la certitud que insufla.

En el segundo aspecto, el relativo al “horizonte”, se podría aducir que la manifestación divina queda enmarcada en el contexto religioso y cultural del sujeto paciente, en tanto que posibilidad. Y así es. En García Morente, por ejemplo, la teofanía es considerada automáticamente dentro de la tradición cristiana-católica. ¿Supone esto que el fenómeno deja de ser saturado por plegarse a un horizonte de posibilidades, en este caso, la tradición cultural y religiosa en que vive y piensa el protagonista? Depende del orden de factores: puede pensarse que el sujeto ha tenido una experiencia de Dios y que la ha enmarcado en las categorías teológicas que conoce, lo que, efectivamente, supondría una reducción de la intuición a contenidos previos; o puede, por el contrario, que el fenómeno mismo se presente católico al margen de la cultura del sujeto paciente. Sea como fuere, tal y como apuntábamos más arriba, nuestra intención será descriptiva; nos interesará, pues, la intuición del sujeto paciente, al margen de explicaciones culturales o psicologistas. Sin duda, dada la educación cultural de nuestros autores, estaban hermenéuticamente preparados para la revelación, pero hasta su manifestación y resonancia –en terminología de Gaston Bachelard<sup>23</sup>– no podemos hablar de contenido real.

Otro punto que trata Marion respecto al *fenómeno saturado* es su condición de “acontecimiento puro”. Lo es en cuanto se impone a la percepción y no responde a la relación causa-efecto, al menos no de forma discernible. Asimismo, no se reduce a la analogía de las experiencias, por eso cobra una entidad especial, de acontecimiento:

---

<sup>23</sup> Cfr. Bachelard, G., *La poética del espacio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 8.

<< Acontecimiento o fenómeno no previsible (a partir del pasado), no exhaustivamente comprensible (a partir del presente), no reproducible (a partir del futuro); en definitiva, absoluto, único [...] >><sup>24</sup>

El *fenómeno saturado* vuelve a sobrepasar la metafísica kantiana, en tanto que supera el poder conocer del “yo” y, aún así, aparece. El desajuste entre los condicionantes de la experiencia y el *fenómeno saturado*, provoca que no pueda constituir objeto<sup>25</sup>; pero esto no implica que la intuición sea vacía, sino que su contenido se impone de forma excepcional y, como tendremos ocasión de ver más adelante, “no-mentable”<sup>26</sup>. Eso sí, si se resiste a las categorías no es por deficiencia, sino todo lo contrario: rebasa toda anticipación o condicionante, incluso teorización posterior, en su propia potencia. Se erige como verdad en su automanifestación. No es objeto porque no se deja mirar por el sujeto; más aún, es el otro actante, el divino, “el que se aparece”, quien mira al sujeto paciente; para éste sería imposible devolver la mirada desde la ontología profana o terrenal. Se apunta en las Escrituras: “nadie puede ver a Dios y seguir viviendo”<sup>27</sup>.

Marion<sup>28</sup> habla de una contra-experiencia y lo relaciona con los *actos fundados* de Husserl, en donde la experiencia depende de eso que aparece y desborda para ser inteligible. El fenómeno saturado es inabarcable y se define por una “sobreabundancia” que impide la visión ordinaria; sin embargo, la intuición que genera es inequívoca y está sustentada por el propio acontecimiento. Se trata de una epifanía oscura, pero no vaga; inabarcable, pero no ininteligible<sup>29</sup>. Además, comulgamos con Marion cuando afirma que este tipo de fenómenos no deben considerarse en la frontera o allende de la fenomenología, ya que se presentan como los fenómenos con más derecho de serlo, por sí mismos:

---

<sup>24</sup> Marion, J-L., *Siendo...*, *op.cit.*, p. 339.

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, p. 349.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>27</sup> Ex. 33,20.

<sup>28</sup> Cfr. Marion, J-L., *Siendo...*, *op.cit.*, p. 351.

<sup>29</sup> << El ejemplo de los convertidos pone en evidencia, si me atrevo a decirlo, el carácter intersubjetivo – pero de ningún modo irracional o inverificable- del mensaje divino, tal como se toma el juicio de credibilidad y después el acto de fe. No nos adherimos a una fórmula definitiva, sino, por la fórmula y más allá de ella, a Dios mismo.>> Nédoncelle, M., *Los hechos de conversión*, en *Testimonios de la fe, relatos de conversión*, Madrid, Rialp, 1960, p. 37.



<< [...] sólo el fenómeno saturado aparece verdaderamente como sí mismo, desde sí mismo y a partir de sí mismo, puesto que sólo él aparece sin los límites de un horizonte, sin la reducción a un *Yo*, constituyéndose él mismo hasta el punto de darse como sí. >><sup>30</sup>

#### 2.2.6. El recuerdo como activación de la experiencia

En este apartado, no podíamos dejar de comentar algo sobre el recuerdo. No olvidemos que los testimonios de que disponemos son reelaboraciones diferidas de un suceso pasado, por lo que se hace fundamental conocer el rol que la rememoración adquiere en este procedimiento de transmisión. Lo decíamos: no nos interesa, en última instancia, lo que al sujeto aconteció –hecho, por otra parte, inaccesible–, sino lo que él relata que le sucedió. No obstante, podemos hacer algunas puntualizaciones que subrayen la importancia y protagonismo de la memoria en este aspecto, sin ir con ello en detrimento de la perspectiva fenomenológica que nos propusimos.

Si se quisiera hacer un estudio para la verificación o refutación de la experiencia de conversión –lo que no es nuestro cometido–, se debería incidir y mirar a contraluz la acción transformadora de la memoria, asumiendo de antemano, claro está, la fidelidad del narrador para con lo que vivió. “Quien recuerda reelabora”, podría decirse para poner en duda la credibilidad, en este caso, de los testimonios de conversión. Podríamos, no obstante, verlo de dos maneras: a) el narrador-protagonista altera los acontecimientos, incluso inconscientemente, para extraer las consecuencias que le convienen; o b) el recuerdo va desbrozándose de lo accesorio para mejor conservar lo esencial. Lo señala el ya citado Chrétien<sup>31</sup>, el olvido es condición *sine qua non* de la memoria, pues un almacenaje total e indiscriminado impediría cualquier conceptualización y, por tanto, vetaría cualquier género de conclusión. Recordemos a *Funes el memorioso*, de Jorge Luis Borges, recogido en *Ficciones*: el protagonista, al no poder olvidar nada, se ve imposibilitado para comprender las categorías o la simple referencia semántica. Al no poder olvidar, no comprende la esencia, que permanece en su memoria con la misma vigencia que lo accidental. Así, el hecho de que la

---

<sup>30</sup> Marion, J-L., *Siendo...*, op.cit., p. 355.

<sup>31</sup> Chrétien, J-L., *Lo inolvidable...*, op.cit., p. 61.

rememoración nunca pueda traer el fenómeno tal-como-fue, no debe guiarnos hacia el descrédito, pues se trata de un elemento constitutivo de la memoria. Concluye Chrétien: “Sin olvido, la historia deviene imposible”<sup>32</sup>.

Nos queda, por otra parte, una nueva consideración respecto a la memoria y la teofanía. Un hecho de las características que hemos ido viendo, puede definirse, llana pero precisamente, como “inolvidable”:

<< [...] lo inolvidable no define la fuerza indeterminada de mi memoria en calidad de facultad –que conserva sin flanquear tal recuerdo de su elección, arbitrariamente-, sino lo propio de aquello que no se deja olvidar, de aquello que, de suyo, y como de antemano, alumbra con una claridad que nada puede apagar o encubrir.>><sup>33</sup>

Es decir, aquí la posibilidad de “no olvidar” no corresponde a las capacidades del sujeto que rememora, sino que es condición del propio hecho. Y, una vez más, vemos como en este fenómeno el acontecimiento se presenta, como activo, mientras que el sujeto es cada vez más pasivo. La potencia donadora y alumbradora del actante divino se imprime necesariamente en la memoria de quien lo contempla. Lo hace por dos razones: a) por la trascendencia del acontecimiento para la vida del sujeto paciente; y/o b) por la magnitud y la naturaleza extraordinaria del fenómeno. Eso sí, el hecho de que permanezca vívidamente en el recuerdo no implica que la experiencia pueda ser revivida en su rememoración, pues el hecho aconteció y lo hizo en un marco temporal preciso.

### **2.3. Rasgos principales**

Acotado el fenómeno y expuesto nuestro enfoque metodológico, fijaremos, por así decirlo, un esqueleto fenomenológico que, en cada caso concreto, será encarnado en rasgos particulares; pero que, al mismo tiempo, respeta las líneas que aquí veremos.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 97.

Por lo tanto, analizaremos “en el vacío” los fenómenos que se repiten en todo caso, para luego ilustrarlos con cada uno de los testimonios.

### 2.3.1. La intuición como realidad de la experiencia

Según hemos considerado hasta ahora, la fuente de conocimiento en este caso no sería la razón, sino la intuición. Esto no indica que sea una aprehensión deficitaria o una adquisición de conocimientos de segundo orden, sino que constituye el método exigido por lo que se conoce. Lo revelado es de tal naturaleza que no es comprensible por la razón, de tal forma que el empleo de ésta sería un error metodológico, como intentar comer la sopa con tenedor:

<< [...] el contemplativo se siente inmerso en un estado cognoscitivo que le permite aprehender directamente grandes verdades trascendentes. Pero estas verdades, paradójicamente, no están sujetas a la lógica ni al discurrir racional, que sobrepasan del todo [...]>><sup>34</sup>

O, en palabras de Ernesto Cardenal, quien afirma haber tenido experiencias de esta índole:

<< [...] se trata de una certeza absoluta, de una experiencia que se vive al margen de nuestros sentidos y de nuestra razón; como si un nuevo órgano de percepción te naciera en sus momentos para percibir a niveles infinitos de conciencia.>><sup>35</sup>

Puede decirse que la intuición que genera la teofanía se vincula con el concepto de lo divino y que, por tanto, la intuición vendría respaldada por una categoría de la razón y se obraría la *adaequatio*. Sin embargo, ¿podemos afirmar que lo que consideramos como Dios pueda responder a un concepto de objeto? Difícilmente. Desde luego se trata de una categoría cultural-religiosa, un símbolo de pensamiento, pero nadie ha visto a Dios como para reconocerlo en adelante. Los fenómenos que aquí tratamos no responden a algo paranormal que luego el sujeto achaca a Dios como respuesta lógica;

---

<sup>34</sup> López-Baralt, L., *El sol a medianoche*, Valladolid, Centro internacional de estudios místicos, Trotta, 1996, p. 26.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 27.

es decir, “como no puedo explicar esto, será cosa de ese ente inmaterial y omnipotente que conocemos como Dios”. No. El núcleo fundamental de esta experiencia es el manifestarse de Dios, es más, se trata del único contenido articulable. No asistimos a una serie de indicadores que parecen patentar la existencia de Dios debido a lo inexplicable de su contenido, sino al propio acto libre de la divinidad de darse a conocer en un momento y a una persona concreta. Nada le sucede al protagonista, salvo que se le ha incubado una certeza directamente. Si se le preguntara, “¿qué te ha pasado?”, no te responderá diciendo “me ha pasado esto o aquello”, sino con lo único que puede decirte: “Dios existe, yo me lo encontré”<sup>36</sup>.

Asimismo, la intuición se nos presenta como el órgano predilecto de la fenomenología. Incluso sin un concepto, por así decirlo “claro”, la intuición puede aportar contenidos sin necesidad de plegarse a los presupuestos o exigencias de la razón. Se expresa en esta línea Marion:

<<La intuición sin concepto resulta tan ciega como el concepto sin intuición resulta vacío; pero la ceguera es mejor que la vacuidad: incluso cegada, la intuición todavía da, mientras que el concepto, incluso si puede hacer ver lo dado, resulta en cuanto tal perfectamente vacío, bien incapaz pues de ver algo, sea lo que sea. La intuición sin concepto, aunque ciega, da todavía materia a un objeto; mientras que el concepto sin intuición, aunque no ciego, no ve nada, puesto que nada le ha sido dado a ver. En el reino del fenómeno, el concepto no es el rey, sino más bien la intuición que es la única que dispone del privilegio de dar.>><sup>37</sup>

Lo que aquí se produce es, en terminología de Lluís Duch<sup>38</sup>, una *experiencia de apertura*: una súbita iluminación de partes de la realidad que, hasta entonces, permanecían ocultas. Y decimos “iluminación”, porque no se trata de los frutos de un proceso mental ni de los hallazgos de una serie de pesquisas filosóficas, sino de un descubrimiento repentino e infuso, pero fundamental, que no podrá reducirse a contenidos conceptuales, aunque su repercusión vital será definitiva. Comenta san Máximo Confesor a propósito de estas experiencias:

---

<sup>36</sup> Título del testimonio de conversión de André Frossard.

<sup>37</sup> Marion, J-L., *Siendo...*, *op.cit.*, p. 319.

<sup>38</sup> Duch, L., *La experiencia...*, *op.cit.*, p. 56.

<< [...] como el saber mismo en acto, que adviene más allá de todo concepto. Es también la participación en el objeto, que se revela más allá de todo pensamiento. >> <sup>39</sup>

Se produce una certeza tan inquebrantable, de tal seguridad, que el sujeto la distingue con prontitud del resto de experiencias, más sujetas al engaño, ya sea de los sentidos o de la razón. Igualmente, la naturaleza de esa certeza propicia que el agraciado se le adjudique a un más allá de nosotros mismos, una entidad, en este caso Dios, con una participación en la verdad mayor a la que acostumbramos. No obstante, y aunque incidiremos en esto más adelante, el hombre ha de recurrir a lo que conoce para expresarse, de ahí que emplee los símiles de mayor seguridad que conoce<sup>40</sup>. Recordemos los versos de san Juan de la Cruz:

a) Como atribución divina: “¡Que bien sé yo la fonte que mana y corre,/ aunque es de noche!”<sup>41</sup>

b) Símil natural para certidumbre sobrenatural: “Aquesta me guiaba/ más cierto que la luz del mediodía.”<sup>42</sup>

Aquí, la aparente contradicción entre “mediodía” y “de noche”, se explica por las características de la experiencia. Hemos dicho que se trata de un fenómeno que no pasa por la razón, tampoco por los sentidos, que no se trata de un objeto ni es objetivable; sin embargo, al mismo tiempo se presenta como inconfundible para el sujeto, siendo el reconocimiento automático<sup>43</sup>. Quizás no pueda ser de otra forma. La percepción de la divinidad, parece que por necesidad, ha de producirse por canales diferentes de los que se utilizan para la percepción corriente; lo que no quita que el reconocimiento se produzca, a la vista del sujeto paciente, sin fallas, como si llenara una categoría que esperara ser colmada y que sólo ese ente podía colmar, como llave y cerradura.

Estas paradojas de la experiencia las resume Juan Martín Velasco:

---

<sup>39</sup> Cit. en *ibid.*, p. 56.

<sup>40</sup> Martín Martín Velasco, J., *La experiencia cristiana de Dios*, Valladolid, Trotta, 1995, p. 63.

<sup>41</sup> San Juan de la Cruz, *Cantar de la alma que se huelga de conocer a Dios por fee*, *Obras escogidas*, Edición y prólogo de Ignacio B. Anzoátegui, Madrid, Austral, Espasa-Calpe, 1969, p. 57.

<sup>42</sup> San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, en *Obras escogidas*, *op.cit.*, p. 29.

<sup>43</sup> << M. Masure [...] hace notar, con razón, que si uno de vuestros allegados os dirige la palabra, identificaréis en seguida su mensaje sin recurrir a los cálculos de la acústica ni someterlo a un examen ridículamente fuera de lugar.>> Nédoncelle, M., *Los hechos...*, *op.cit.*, p. 36.

<< [...] conciencia cierta y oscura; conciencia imperiosa de realidad, pero que no se impone como un dato objetivo, sino que se presenta como una invitación que reclama el consentimiento; y conciencia inmediata, pero adquirida en la mediación de un signo. >><sup>44</sup>

Al mismo tiempo, hay que anotar que el conocimiento que concurre, y que hemos deslindado de un proceso mental al uso, tampoco tiene su base experiencial en los sentidos, como hemos venido insistiendo. Hay que recurrir, en este caso, a las apreciaciones relacionales de Martin Buber<sup>45</sup>. El filósofo austríaco-israelí denuncia que cualquier prescripción es inválida para abordar el fenómeno “protosimple del encuentro”. No sirve aquí la apropiación u objetivación que el sujeto realiza al percibir el objeto, pues no se trata de una percepción de un ello, sino de un encuentro relacional. Dicha relación sólo puede tener lugar entre un Yo (sujeto paciente) y un Tú (interlocutor divino), de ahí que las categorías y prescripciones del objeto se quiebren o muestren obsoletas. Hablamos de un encuentro personal y no porque se obre una antropomorfización de la divinidad –cuyo ser no puede, por definición, ser circunscrito–, sino porque ese Ello divino pasa a ser Tú en cuanto toma la iniciativa de comunicarse con el hombre. En definitiva, no cabe percibir ni ver a Dios, únicamente cabe relacionarse con él y siempre a modo de respuesta. Esto no supone que el Yo deba diluirse o desaparecer: la relación exige del Tú, hemos dicho, pero también del Yo. Lo que se debe superar es lo que Marion llama la “egología metafísica”<sup>46</sup>, así como de su síntesis e intención de objeto; elementos estos, como hemos ido viendo, imposibles para el tipo de experiencia que nos ocupa.

### 2.3.2. Gracia: la iniciativa de Dios, sujeto activo

Entendemos por *gracia* la acción que, según el que percibe, corresponde a una iniciativa concreta de Dios a favor del hombre. La idea proviene del *kairós* griego que, en mitología, significaba el momento oportuno o propicio. Para la teología cristiana posterior, pasa a significar “el tiempo de Dios”, es decir, “un tiempo de gracia divina” donde Dios interviene en la historia o se vive en especial consonancia con sus designios.

---

<sup>44</sup> Martín Martín Velasco, J., *La experiencia...*, *op.cit.*, p. 50.

<sup>45</sup> Cfr. Buber, M., *Yo y Tú*, Traducción de Carlos Díaz, Madrid, Caparrós editores, 2005.

<sup>46</sup> Marion, J-L., *Siendo...*, *op.cit.*, p. 310.

En el contexto católico se emplea el término *providencia*, que denomina la intervención activa de la divinidad en la existencia del hombre, lo que confirma una trascendencia activa y participativa. Igualmente, según el misterio trinitario, estaríamos hablando del Espíritu Santo, intercesión de Dios en la historia entre Pentecostés y la futura Parusía. Carácter, pues, dinámico:

<< La gracia no es una mera cualidad. Es un momento dinámico. Ese momento dinámico puede ser interpretado como la presencia de Dios en las personas (gracia increada), y como esa especie de cualidad que esa presencia imprime en las personas (gracia creada). >><sup>47</sup>

Por otra parte, el proceso de conversión, según la ortodoxia católica, no puede obrarlo el hombre por sí mismo, sino que precisa de esa acción especial por parte de la divinidad que hemos denominado *gracia*, de ahí que hablemos de *donatio*, pues es recibida como regalo, o de “gracia creada” en terminología de Zubiri que se produce en un “momento” concreto:

<< Para curar a un hombre, es necesario algo más que su pasión o su instinto. El agua no puede subir más que hasta su propio nivel, y ningún derrame del inconsciente sobre el consciente puede hacer que la corriente del pensamiento sea más clara, más fuerte... Un hombre enfermo de tisis no puede esperar su curación creyendo, sin más, que las medicinas evolucionarán favorablemente dentro de él. Ni un alma espiritualmente enferma puede sanar del todo con sus propios esfuerzos, sin una fuerza y una energía proveniente del exterior.>><sup>48</sup>

Más canónicamente, en el II Concilio de Orange, a propósito de la herejía pelagianina:

<< Cualquiera que diga que el comienzo de la fe, como su aumento y la misma piadosa inclinación a la fe (*pius credulitatis affectus*) que nos hace creer en Aquel que justifica al impío y nos permite alcanzar la regeneración del santo Bautismo, están en nosotros por naturaleza y no por el don de la gracia, se muestra contrario a los dogmas apostólicos.>>

---

<sup>47</sup> Zubiri, X., *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 2007, p. 319.

<sup>48</sup> Cit. en Barra, J., *Psicología dei Convertiti*, Traducción de Ángel Hidalgo Belloso, Bilbao, Ediciones Paulinas, 1963, p. 220.

Así, a la vez que el presentarse corresponde a la divinidad, que lo haga tiene una clara significación para el sujeto paciente. Siendo Dios la existencia y verdad Suprema, desemejanza ontológica absoluta<sup>49</sup> respecto al hombre, que se incline e inicie una comunicación personal con el hombre tiene consecuencias. En primer lugar, el Creador no se desvincula de la criatura, sino que la atiende y se dirige a ella inaugurando un diálogo trascendente y confirmándose como interlocutor. Y, esta patente reivindicación de la religación, es percibida por el hombre como fruto del amor divino. La divinidad dejaría de ser un ente inalcanzable, inmutable en la cima ontológica, para ser un Dios *Praesentissimus*, ya que se da a conocer y reivindica su condición amorosa-relacional. Es, por tanto, *Deus pro nobis*.

Este hallazgo, como tantos otros en las conversiones súbitas, no es comunicado directamente en la interlocución divina. Más bien se trata de consecuencia lógica de lo acaecido. Lo que sucede es que Dios se manifiesta existente, de ahí colige el sujeto una evidencia divina –Dios se preocupa por mí, por ende, me ama- y otra humana –mi condición, de alguna forma, está redimida por el interés divino-. Veremos un proceso parecido en el resto de aspectos: lo único que sucede es que, de forma incommunicable, la divinidad deja transparentar su existencia; todo lo demás se desencadena orgánicamente de dicha constatación primigenia.

Uno de los rasgos principales de esta *gracia* es la “gratuidad inmotivada”<sup>50</sup>. El sujeto, que ahora constataremos como paciente, no ha hecho ningún mérito para recibir la donación; más aún en el caso que nos ocupa, donde la conversión se obra súbitamente sin ningún tipo de ascesis. Esto incide en la consideración de “regalo inmerecido”. Podríamos hablar de arbitrariedad en la iniciativa divina, pero esto implicaría conocer los designios de Dios, realidad, si existiera, inaccesible para el hombre. Es elocuente al respecto el testimonio del ya citado André Frossard. Al comunicar su conversión a un amigo, éste le cuestiona: “¿Por qué a usted?”<sup>51</sup> Frossard no tiene respuesta; quizás nadie.

Pese a que se ha podido entrever hasta ahora, veamos por qué nos hemos referido al sujeto como paciente. Partamos de Martín Velasco:

---

<sup>49</sup> Cfr. Martín Martín Velasco, J., *Introducción...*, p. 146.

<sup>50</sup> Duch, L., *La experiencia...*, *op.cit.*, p. 56.

<sup>51</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 144.



<< El hombre se comporta en las experiencias religiosas, en primer lugar, como sujeto pasivo. Toda experiencia religiosa es en definitiva “teopática”. El hombre, más que aprender a Dios, más que conocerlo, lo recibe, lo padece [...] >><sup>52</sup>

Tiene, por lo tanto, un carácter responsivo. Es Dios –siempre según la intuición del sujeto- quien toma la iniciativa y quien, en suma, actúa sobre el hombre. Éste únicamente puede aparejarse para recibir y aceptar la donación, pero, al fin y al cabo, nada de la experiencia depende de él. Así, sería inexacto hablar de diálogo, ya que el sujeto paciente no puede responder a Dios en el marco de la interlocución. A lo sumo, puede virar su vida según lo percibido e intentar vivir en orden con el Dios manifestado. Hablamos, entonces, con pleno derecho del sujeto paciente, porque no ve sino que es visto. Lo comprobaremos en los tres casos más adelante: el hombre no ve a Dios, sino que siente la mirada de Aquél sobre él. Asimismo, el sujeto no puede gestionar la experiencia: no puede decidir cuándo empieza, cuándo acaba ni delimitar su contenido. Es un sujeto, si queremos decirlo de otra manera, espectador; lo que no quita que le afecte radicalmente.

Para esta característica, Marion emplea el término “testigo”<sup>53</sup>. Establece las siguientes diferencias entre “yo-testigo” y el “yo-polar” para hablar de la inversión de polaridad que propicia el *fenómeno saturado*:

TESTIGO	POLAR
Constituido	Constituyente
Síntesis impuesta	Síntesis elaborada
Recibe sentido	Construye sentido
Sumergido en la intuición	Criba la intuición
No puede nombrar, no puede pensar	Nombra, razona
No iniciativa en la manifestación	Iniciativa en la manifestación

<sup>52</sup> Martín Velasco, J., *La experiencia...*, op.cit., p. 47.

<sup>53</sup> Cfr. Marion, J-L., *Siendo...*, op.cit., p. 353.

Investido por el fenómeno	Función de constitución
---------------------------	-------------------------

Quien produce esta inversión es ese actante divino que toma la iniciativa y que, como hemos dicho, no es mirado, que implicaría la muerte del sujeto, sino que mira. Marion lo denomina “icono”:

<< Nombraremos este último tipo de fenómeno saturado “icono” porque ya no ofrece ningún espectáculo a la mirada, ni tolera la mirada de ningún espectador, sino que ejerce inversamente su propia mirada sobre el que lo encara. El que mira toma el lugar del que es mirado, el fenómeno manifestado se invierte en una manifestación no solamente en y de sí, sino estrictamente por y a partir de sí (auto-manifestación) –la paradoja invierte la polaridad de la manifestación tomando la iniciativa y no recibéndola, dándola y no dándose.>><sup>54</sup>

### 2.3.3. Contenido de la teofanía desde el sujeto paciente

Estamos hablando, en tanto que experiencia religiosa, de una ruptura de nivel: el sujeto paciente es transportado desde la esfera cotidiana o profana al nivel de lo sacro, donde acontece la hierofanía. Este salto se produce hacia lo superior que, cuando irrumpe, trastorna la vida del hombre, pues se trata de un nivel que le desborda y se confirma como completamente distinto al mundo en que suele manejarse. Pero, en puridad, qué dice percibir el sujeto. Lo hemos dicho: lo fundamental es la constatación de la existencia de Dios. Ahora bien, ¿qué matices toma? ¿Qué intuye el sujeto paciente?

En primer lugar, si Dios se manifiesta, ¿deja de ser incognoscible? ¿Acaso el sujeto paciente siente haber desentrañado la esencia de lo divino? Desde luego que no. La cualidad misteriosa de la divinidad queda intocada. El sujeto recibe la existencia de ese Misterio, pero sigue siendo, y ahora más que nunca, *Mysterium tremendum*. Cuando sólo era una posibilidad, cultural o trascendente, que fuera incognoscible podía

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 374-375.

no ser más que un atributo “racional-negativo” del supuesto ente divino; sin embargo, ahora que se presenta, el Misterio se confirma como acuciante y, por entero, indiscernible. Y debe ser así: si Dios pudiera ser pensado, de alguna forma implicaría una subordinación a las categorías de pensamiento. Con la Presencia, deja de ser pensamiento para ser vida activa. Pasa de ser una Causa primigenia a personalizarse en un Tú que nos llama. Abandona definitivamente el ejercicio del pensamiento en virtud de su naturaleza mistérica, para ser completamente realidad relacional y vivencial. Esto, indudablemente, nos separa del deísmo neutro. La teofanía se impone al margen de las categorías racionales. Tan deslindado queda de las elucubraciones, que la experiencia de García Morente, por ejemplo, filósofo reputado, no distará de la que pudiera tener un analfabeto. El Misterio se impone y debe ser aceptado, no resuelto.

Otro atributo, que de alguna forma hemos apuntado, es la consideración de *Summum Bonum*:

<< Tampoco esta designación es para el sujeto religioso el resultado de la atribución a Dios de una propiedad que el hombre encuentre en su mundo y en sí mismo y que afirme de Dios en grado eminente aplicando el procedimiento de la analogía. Bien supremo es la manifestación que reviste el Misterio que el sujeto religioso reconoce cuando el rayo deslumbrador de su Presencia se difracta en esa faceta central de la persona que es su estimativa, su voluntad y su deseo.>><sup>55</sup>

Incide Velasco: cuando Dios se manifiesta al hombre, éste lo percibe como Bien supremo. No únicamente porque tome la iniciativa y “se rebaje” para tocar a su criatura, sino porque así lo intuye el sujeto paciente en el centro de su ser; dice Velasco: “su estimativa, su voluntad y su deseo”. Dificilmente podríamos aquí definir con exactitud la palabra “amor”, pero es ésta la característica principal que intuye el sujeto paciente. Siente la atención amorosa del que se manifiesta y cómo le embriaga. Apenas, decíamos, podemos realizar una definición satisfactoria del término. Como veremos más adelante, entramos en el terreno de la afasia y lo inexpresable. Se trata de algo que

---

<sup>55</sup> Martín Velasco, J., *Introducción...*, *op.cit.*, p. 151.

sólo conoce el que lo experimenta, por eso vale emplear el verso de Lope de Vega para decir: “quien lo probó lo sabe”<sup>56</sup>.

En lo que respecta al sujeto paciente, topa con una experiencia radical, en tanto que se encuentra ante un salto ontológico absoluto, más allá de cualquier experiencia previa. El hombre se “sobrecoge”<sup>57</sup> ante esa realidad que nada tiene que ver con las realidades que conoció con anterioridad porque se trata de la Realidad misma. Por lo tanto, su Otredad es completa: no hay analogía posible, se trata de lo insospechado. Como era de esperar, se produce una fascinación y maravillamiento:

<< La atracción fascinadora que ejerce lo numinoso sobre el sujeto religioso contiene un primer aspecto que puede expresarse en términos de asombro y de admiración. El sujeto religioso queda literalmente “maravillado” por su aparición. Este asombro se distingue del que puede producir cualquier realidad mundana, y se distingue también cualitativamente del asombro y la admiración en los que los filósofos han visto el origen de la filosofía.>><sup>58</sup>

La diferencia radical de la divinidad produce un sentimiento, asimismo, incomparable. Chrétien, por su parte, habla de “desfallecimiento”<sup>59</sup>. Indagando en el “asombro”, Marion afirma que esta pasión nos afecta cuando algo que sólo conocíamos parcialmente –idea de Dios para nuestro caso-, “se nos impone con una potencia tal que nos quedamos sumergidos por lo que se muestra, eventualmente hasta la fascinación”<sup>60</sup>. Podríamos hablar, siguiendo con Marion, de una de las cualidades del fenómeno saturado: insoportable según la cualidad. Cuando la intuición satura un fenómeno y sobrepasa cualquier anticipación conceptual, la mirada no puede soportar la magnitud y se produce un “deslumbramiento”<sup>61</sup>. Les sucedió a los prisioneros de la Caverna platónica cuando salieron al exterior e intentaron levantar la vista. No obstante, en el caso de la teofanía, el deslumbramiento no es un proceso doloroso ni angustioso para el hombre. Es cierto que “no puede soportar” lo que se le muestra debido al exceso del

---

<sup>56</sup> De Vega, Lope, *Desmayarse, atreverse, estar furioso*, en *Paraíso cerrado (poesía en lengua española de los siglos XVI y XVII)*, Edición de José María Micó y Jaime Siles, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2003, p. 379.

<sup>57</sup> Martín Velasco, J., *Introducción...*, *op.cit.*, p. 128.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>59</sup> Chrétien, J-L., *Lo inolvidable...*, *op.cit.*, p. 144.

<sup>60</sup> Marion, J-L., *Siendo...*, *op.cit.*, p. 331.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 334.

fenómeno, pero ese exceso se percibe como maravillamiento. No destruye al sujeto – aunque después matizaremos este punto-, sino que le da una dimensión e intensidad que no hubiera sospechado. Súbitamente se le clarifica el sentido de la existencia gracias a la irrupción de la divinidad, lo que supone una experiencia sin duda fortísima y radical, pero también gozosa en tanto que la Presencia se define, sobre todo, por el amor.

#### **2.3.4. Afasia o la expresión de lo inefable**

Hemos insistido en la importancia de los textos escritos, pues se trata del objeto y primera fuente de nuestro estudio. Aunque ahora nos interese la parte más fenomenológica, no podemos obviar que cualquier información que analicemos proviene de un escrito autógrafo del narrador-protagonista y que, por tanto, pasar por alto la naturaleza mediática-textual sería un error metodológico. En este aspecto, en el de la escritura, encontramos un importante escollo o característica, según se vea. Lo hemos denominado “afasia”, tomando prestado el término médico para referirse a la “pérdida o trastorno en la capacidad del habla debido a un daño cerebral”. Sin embargo, no nos interesa el significado fisiológico que el DRAE propone sino, más bien, volver a su sentido etimológico. El término proviene del griego “ἄφασία” y designaba la imposibilidad de hablar.

Las cualidades que hemos ido adjudicando al fenómeno de la teofanía – vivencial, saturado, intuitivo, etcétera-, hacen que sea esencialmente incomunicable; sobre todo en dos aspectos: el carácter experiencial-personal y la inefabilidad de lo revelado. Por lo tanto, dado que, como decíamos, sólo el que lo experimenta puede comprenderlo, cualquier comunicación será siempre deficitaria. Así, si normalmente se ha dicho que cualquier tipo de significante lingüístico es una mera aproximación convencional a la realidad, en este caso es especialmente tangible. Y es que, si a Dios sólo se le puede conocer en el encuentro, el significante, para el que no haya “sufrido” la experiencia, está más que nunca desligado de su referente. Recurriendo al que,

probablemente, más se haya acercado a expresar lo inexpressable: “[...] en queriendo cerrar el puño se sale”<sup>62</sup>.

Al respecto, el teólogo Olegario González de Cardedal ha señalado las exigencias metaforizantes cuando de hablar de la experiencia de Dios se trata. En cada caso particular comprobaremos la propia insuficiencia de las técnicas tropológicas, pero, pese a ello, la metáfora pasa por ser el único recurso posible para comunicar algo que el emisor no puede acotar y que el receptor no alcanza a imaginar. No se puede construir una imagen de sustitución, la cual, por medio de elementos conocidos, dé a entender lo desconocido; lo que, en última instancia, supone también el fracaso de la metáfora. No hay base objetual, sino vivencial, implicante:

<< De la otra ladera sólo podemos hablar desde la atención, la audición y el anhelo; y con palabras de este mundo que remiten a realidades, experiencias y esperanzas de este mundo. Toda palabra sobre ella es *metáfora* (μεταφέρο, transportar, transponer), única forma posible para decir desde lo nuestro conocido lo otro desconocido; y única forma para que esa otra ladera, yendo más allá de sí, llegue hasta nosotros sin alterarse o reducirse. Ir más allá de sí exige salir de sí, tanto a la realidad cognoscible como al sujeto cognoscente. La metáfora nombra la forma en que la realidad se trasciende a sí misma hasta el sujeto cognoscente y el *éxtasis* (ἐξ ἑσθης, sacar fuera de sí, salir de sí) nombra la forma en que el sujeto cognoscente es atraído hasta la realidad, connaturalizándose con ella y no sometidosela.>><sup>63</sup>

Volviendo al de Fontiveros, más concretamente, con el prólogo de su *Cántico espiritual*:

<< [...] sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística, cuales son los de las presentes canciones, con alguna manera de palabras se puedan bien explicar; porque el Espíritu del Señor que ayuda nuestra flaqueza, como dice san Pablo (Rm. 8, 26), morando en nosotros, pide por nosotros con gemidos inefables lo que nosotros no podemos

---

<sup>62</sup> San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, cap. IX, *De las señales en que se conocerá que el espiritual va por el camino de esta noche y purgación sensitiva*, §6, en [http://www.mercaba.org/DOCTORES/JUAN-CRUZ/la\\_noche\\_oscura\\_1.htm](http://www.mercaba.org/DOCTORES/JUAN-CRUZ/la_noche_oscura_1.htm). (26-03-2014).

<sup>63</sup> González de Cardedal, O., *Cuatro poetas desde la otra ladera*, Valladolid, Trotta, 1996, pp. 5-6.

bien entender ni comprender para lo manifestar. Porque ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas, donde él mora, hace entender? Y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? Y ¿quién, finalmente, lo que las hace desear? Ciertamente, nadie lo puede; cierto, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden. >><sup>64</sup>

Asimismo, hay un impedimento de base fenomenológica que insiste en la incomunicabilidad del fenómeno. Hemos dicho que la teofanía supone un fenómeno saturado que da un exceso de intuición al margen de cualquier prescripción conceptual. Por lo tanto, si se produce una ruina del concepto, ¿cómo acudir a una convención como es la idiomática? Se difumina, o más bien no se deja apresar, la primera condición de la comunicación lingüística: un ente delimitable. Y no se resiste a tenor de su abstracción, pues ya hemos dicho que se concreta en la experiencia, sino por su naturaleza inabarcable para cualquier código. No puede llevarse a cabo, por tanto, la reificación que exige el lenguaje:

<< Por su naturaleza, el Tú eterno no puede convertirse en Ello, pues por su naturaleza no puede ser reducido a medida sin límite, ni aun a la medida de lo inconmensurable ni al límite del ser ilimitado; porque, por su naturaleza, no puede ser pensado como una suma de propiedades, tampoco como una suma infinita de propiedades elevadas a la trascendencia; porque no puede ser encontrado ni en el mundo ni fuera del mundo; porque no puede ser empíricamente dado; porque no puede ser pensado [...] >><sup>65</sup>

Aún así, el sujeto paciente se siente en la obligación, en la mayoría de los casos, de comunicar su experiencia. Hay tres razones principales, que analizaremos con detalle más adelante: a) consejo espiritual al respecto; b) imperativo de prédica; c) comunicar un hecho que, pese a ser personal, tiene consecuencias universales. Así pues, la mayoría de protagonistas se encuentran en la tesitura de convertirse en narradores y, sin excepción, comprueban la frustración inherente del lenguaje al intentar aprehender, conceptualizar, verbalizar y comunicar lo incomunicable. Se confirma aquí, rotundamente, la condición predominantemente aproximativa de la expresión.

---

<sup>64</sup> San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, prólogo del autor, §1, <http://artespoeticas.librodenotas.com/artes/610/prologo-a-cantico-1583>. (26-03-2014).

<sup>65</sup> Buber, M., *Tú...*, *op.cit.*, p. 98.

A propósito de lo anterior, Duch<sup>66</sup> recurre a los números 283-325 de las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein<sup>67</sup>. Del pensador austríaco nos interesa lo relativo a lo subjetivo del lenguaje privado: cómo, a raíz de la experiencia privada, es imposible constituir un uso público, consensuado. Cualquier experiencia, al verbalizarse, pasa del comportamiento no-hablado al hablado, por medio de unos juegos de adaptación lingüísticas que van asemejando el sentimiento de uno con el de otro. Pasamos, del ámbito privado de la experiencia, a una conceptualización común que permite agrupar varias experiencias subjetivas bajo un común significante objetivo. Sin embargo, ¿podemos hablar de juegos lingüísticos en la teofanía? ¿Podemos observar un paso de la distinción del acontecimiento al comportamiento hablado? Creemos que no por dos razones fundamentalmente: a) es imposible destacar las características principales que facilitarían la sustitución lingüística; b) no puede dejar de ser una experiencia enteramente privada en tanto que vivencial y puntual, por lo que ningún relato podrá activar la experiencia en el otro.

Otra de las imposibilidades para la expresión de la teofanía es relativa a la imposibilidad de síntesis, al menos de la sucesiva. Lo que el narrador-protagonista suele relatarnos son las sensaciones y consecuencias derivadas de la experiencia, pero no la experiencia en sí. Ésta no se puede descomponer o resultar como la suma de sus partes; es una unidad experiencial indivisible, al tiempo que inconmensurable. Por consiguiente, no cabría la recopilación de características en pos de la definición. Es el Todo, sí, pero un todo que no resulta de la suma de las partes:

<< Además, esa desmesura no se ejerce siempre ni de entrada a partir de la enormidad de una cantidad sin delimitaciones; esa desmesura se caracteriza más a menudo por nuestra simple imposibilidad de aplicar una síntesis sucesiva que permita prever un agregado a partir de la suma finita de sus partes finitas. Como el fenómeno saturado sobrepasa la suma de sus partes –las cuales tampoco pueden a menudo enumerarse–, hay que abandonar la síntesis sucesiva por lo que llamaremos una síntesis

---

<sup>66</sup>Cfr. Duch, L., *La experiencia...*, op.cit., pp. 57-58.

<sup>67</sup> Cfr. Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Crítica, 2004.



instantánea, cuya representación precede y sobrepasa la de los eventuales componentes, en lugar de resultar según la previsión.>><sup>68</sup>

A la hora de describir lo sucedido, encontramos una serie de calificativos o ideas que pueden resultar antitéticas, haciendo uso, por ejemplo, de la *coincidentia oppositorum*. Se trata de un recurso literario que, aunque utilizado por la tradición mística, también es rastreable, por ejemplo, en buena parte del Siglo de Oro español, sobre todo, relativo a temas amorosos. Se contraponen dos elementos opuestos y, del choque, surge un tercero que no es abordable directamente, que sólo puede ser sugerido rompiendo la lógica conceptual y lingüística. En el caso de la teofanía, el recurso cobra un doble sentido nuevo: a) como palmeo lingüístico y balbuceo conceptual para intentar expresar lo inefable; b) como acercamiento a la descripción, siendo la divinidad el Todo, sin que nada se le quede fuera, de forma que es imposible, como tantas veces hemos visto, referirse a Dios en términos que no sean negativos u holísticos –inmortal, imperecedero, inefable, inescrutable, omnisciente, omnipotente-. Por otra parte, como señala Martín Velasco<sup>69</sup>, también se emplea la armonía de contrastes para referirse al efecto o sentimientos que el encuentro produce en el hombre. Produce en el sujeto paciente una “ambivalencia afectiva” debido a la doble vertiente de lo manifestado:

- Un Dios trascendente, excelencia suma, cima ontológica, Creador absoluto.
- Un Dios inmanente, que colma amorosamente el más íntimo deseo humano.

Por último, podíamos preguntarnos por la respuesta que el hombre da a Dios cuando se manifiesta. Pero ésta no es tal. La respuesta suele ser posterior, donde el hombre vive una vida que gravita en torno al acontecimiento. En el momento de la teofanía, nada puede hacer el hombre ante el exceso de la donación y el salto de nivel ontológico que se produce.

### 2.3.5. El *Nuevo Hombre* como imagen predilecta

Sin duda, la imagen más elocuente y recurrente en los procesos de conversión es la del *Nuevo Hombre*. La fuerza activa de la teofanía afecta al sujeto paciente hasta el

---

<sup>68</sup> Marion, J-L., *Siendo...*, op.cit., p. 331.

<sup>69</sup> Cfr. Martín Velasco, J., *La experiencia...*, op.cit., pp. 55-56.

punto de que tiene la impresión de haberse convertido en una nueva persona. Incluso, como en el caso de san Pablo, llega a cambiarse el nombre, que es lo más personal e identitario. Esto no quiere decir que la persona cambie de personalidad o de físico de tal forma que no le reconozcan, sino que se obra una transformación interior tan radical, que ha de emplearse los términos “muerte” y “nuevo nacimiento”. Estudiosos como Mircea Eliade han encontrado esta estructura fundamental en los ritos iniciáticos de las religiones, por los que un miembro pasa a serlo plenamente tras un proceso de cambio y sintonización con la divinidad y su comunidad:

<< La mayor parte de las pruebas iniciáticas implican, de manera más o menos transparente, una muerte ritual a la que seguirá una resurrección o nuevo nacimiento. El momento central de toda iniciación viene representado por la ceremonia que simboliza la muerte del neófito y su vuelta al mundo de los vivos. Pero el que vuelve a la vida es un hombre nuevo, asumiendo un modo de ser distinto. La muerte iniciática significa al mismo tiempo fin de la infancia, de la ignorancia y de la condición profana.>><sup>70</sup>

Por lo tanto, la conversión servirá de *renovatio*, pero, para que se produzca una nueva criatura, la vieja ha de perecer, porque “no puede echarse vino nuevo en odres viejos”<sup>71</sup>:

<< La muerte iniciática se convierte en la condición *sine qua non* de toda regeneración espiritual y, en suma, de la supervivencia del alma e incluso de la inmortalidad. Precisamente, una de las consecuencias más importantes que los ritos e ideologías iniciáticas tuvieron en la historia de la humanidad, fue la de que esta valorización religiosa de la muerte ritual condujera finalmente a la victoria sobre el miedo a la muerte real, a la creencia en la posibilidad de una supervivencia puramente espiritual del ser humano. No hemos de perder de vista que la muerte iniciática significa a un tiempo el fin del hombre “natural”, no cultural, y el paso a una nueva modalidad de vida: de un ser “nacido para el espíritu”, esto es, que no vive tan sólo en una realidad “inmediata”. La muerte iniciática se

---

<sup>70</sup> Eliade, M., *Iniciaciones...*, *op.cit.*, p. 12.

<sup>71</sup> Mc. 2, 22.

integra por tanto en el proceso místico mediante el cual el hombre se convierte en *otro*.>><sup>72</sup>

Se produce pues, un nuevo nacimiento, imprescindible para albergar la nueva existencia, para convertirse en *nova creatura* en Cristo. Lo vimos al principio a propósito de Nicodemo: el hombre ha de volver a nacer en el Espíritu para vivir en gracia de Dios, para redimir su naturaleza adánica marcada con el sello de la muerte y el pecado. De la misma forma que Cristo sería el nuevo Adán que, con el árbol de la Cruz, redime la *massa damnata* adánica, el hombre ha de emular el procedimiento en pos de la resurrección. Así, será imprescindible una *metanoia* en la que el hombre transforme su existencia o, más bien, deje que Dios la transforme. Lo ha visto claramente el trapense Thomas Merton:

<< Si queremos volver a Dios y encontrarnos con él, debemos invertir el viaje de Adán, desandar el camino. El camino atraviesa el centro de nuestra propia alma. Adán se replegó en sí mismo ocultándose de Dios y a continuación atravesó el centro de sí mismo para irrumpir en la creación. Debemos ocultarnos (en el sentido cristiano) y atravesar el centro de nuestra alma para encontrar a Dios.>><sup>73</sup>

En el ámbito católico, existe un sacramento que obra expresamente este proceso: el bautismo. A través del agua –signo de vida y muerte, así como de tránsito–, se produce el ingreso del neófito en la Comunidad de los fieles. En las conversiones, hemos creído ver ciertas concomitancias con las lágrimas del converso. Siempre que concluye el proceso, el converso rompe a llorar. Bien podemos entender la circunstancia como un reflejo fisiológico-emocional ante el acontecimiento; pero, al mismo tiempo y sin ir en detrimento de lo anterior, ver en las lágrimas un avance de las aguas bautismales que producen la muerte del hombre viejo para dejar vía libre al nuevo alumbramiento. Por lo tanto, las lágrimas pueden entenderse como depuración del hombre antiguo. Dice san Cipriano a propósito del agua bautismal y la conversión en una carta remitida a Donato:

---

<sup>72</sup> Eliade, M., *Iniciaciones...*, op.cit., p. 216.

<sup>73</sup> Merton, Thomas, *The New Man*, cit. por Fernando Beltrán Llavador, en López-Baralt, L., *El sol...*, op.cit., p. 128.

<< Pero cuando la suciedad de mi vida anterior fue lavada por medio del agua regeneradora, una luz de arriba se derramó en mi pecho ya limpio y puro. Después que hube bebido del Espíritu celeste, me encontré rejuvenecido con un segundo nacimiento y hecho un hombre nuevo: de manera milagrosa desaparecieron de repente las dudas, se abrió la cerrazón, se iluminaron las tinieblas, se hizo posible lo que antes parecía imposible.>><sup>74</sup>

Sea como fuere, lo que más nos interesa en estas páginas es lo que el sujeto dice experimentar. Y la sensación de *Nuevo Hombre*, como veremos en el caso Morente, es tan fuerte que llega a enfrentarse al espejo para comprobar que sigue siendo el mismo. La transformación, tal y como hemos ido sugiriendo, se produce a través del encuentro y, en nuestros casos, no tras un proceso iniciático, sino instantáneamente, como consecuencia inevitable de la epifanía:

<<En el encuentro algo le ocurre al ser humano. A veces es como un soplo, a veces como un combate de boxeo, no importa: ocurre. El ser humano que surge del acto esencial de la realización pura tiene en su ser un plus, un acontecimiento del cual antes nadie tenía noticia, y cuyo origen no sabría designar correctamente.>><sup>75</sup>

Podríamos matizar algunos aspectos de lo que dice aquí Buber, al menos respecto a los casos de que nos ocupamos. Sobre todo en lo relativo al origen, ya que, como hemos constatado, en las conversiones súbitas el sujeto paciente reconoce orgánicamente quién es el actante principal del encuentro. Sí nos sirve la aseveración de que “ocurre” y que supone un cambio en el ser humano.

Podemos, por último, traer a colación, de nuevo, la cita bíblica que afirma “que nadie puede ver a Dios y seguir viviendo”<sup>76</sup>. En las teofanías que tratamos no se produce un avistamiento completo de la divinidad, pero sí la constatación de su existencia y condición filial. Esto, amén de la *metanoia* aquí analizada, requiere que el

---

<sup>74</sup> San Cipriano, *Obras de San Cipriano: Tratados. Cartas*, Edición de Julio Campos, Madrid, B.A.C., 1964, *Ad. Donatum*, 3.

<sup>75</sup> Buber, M., *Tú...*, *op.cit.*, p. 94.

<sup>76</sup> Éxodo. 33, 20.

hombre muera para dicha contemplación, ya que el salto ontológico no puede hacerlo desde su naturaleza menor, sino que tiene que despojarse para soportar la Presencia<sup>77</sup>.

### 2.3.6. Consecuencias vitales de la teofanía

Hemos ido dando una perspectiva católica a nuestro análisis porque así es percibido por los protagonistas. El fenómeno no se produce, cabe decir, en el vacío; no se trata de una experiencia vaga que el sujeto no pueda escrutar, sino todo lo contrario. Pese a su inefabilidad, el encuentro tiene una significación muy concreta para el hombre y repercute decisivamente en su vida. Descubre una verdad y ésta le transforma. Lo pone de relevancia María Zambrano en su comentario al género de la confesión:

<< La evidencia suele ser pobre, terriblemente pobre en contenido intelectual. Y, sin embargo, opera en la vida una transformación sin igual que otros pensamientos más ricos y complicados no fueron capaces de hacer. >><sup>78</sup>

Según Buber<sup>79</sup>, la actuación de la Presencia genera tres realidades distintas pero inseparables:

a) Compenetración con quien se manifiesta.

El *Nuevo Hombre*, a partir de ahora, sólo puede vivir plena y libremente si, paradójicamente, lo hace en unión con el Otro. Se crea, por así decirlo, una dependencia absoluta que convertirá la existencia del sujeto en un camino Cristo-céntrico. Es en esa relación donde encuentra una plenitud antes insospechada:

<< El Tú innato se realiza en cada relación, pero no se plenifica en ninguna. únicamente se plenifica en la relación inmediata con el Tú que por su esencia no puede convertirse en Ello. >><sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> Para una interpretación psicologista de este fenómeno, ver James, W., *Las experiencias...*, *op.cit.*, Conferencia VIII.

<sup>78</sup> Zambrano, M., *La confesión: género literario*, Madrid, Biblioteca de ensayo, Siruela, 1995, p. 69.

<sup>79</sup> Cfr. Buber, M., *Tú...*, *op.cit.*, p. 95.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 69.

Así, el hombre, que es animal relacional, no encuentra completitud hasta que establece la relación con el ente relacional por excelencia. Mientras que en su contacto con lo demás, siempre puede estar sujeto a cierta reificación; con la divinidad es imposible, ya que ésta no puede relegar su ser personal ni puede ser ninguneada por el sujeto una vez manifestada. Por lo tanto, la relación con Dios es relación absoluta de la que el hombre ya no se desliga. No se trata de que el hombre se disuelva para unirse al completamente Otro, sino que su propio ser personal ya no puede-quiere vivir separado de su propia fuente.

b) Confirmación de sentido.

Esta Presencia, como decíamos, orienta la vida del agraciado bajo un nuevo fin: cumplir la voluntad de Dios. La existencia, por tanto, cobra un sentido concreto. Esto dota a la persona de lo que Lluís Duch ha llamado “pensamiento sacramental”<sup>81</sup>, según el cual se percibe “al mismo tiempo lo divino y lo humano, lo trascendente y lo inmanente, lo eterno y lo temporal”<sup>82</sup>. Todo lo existente es ahora iluminado bajo una nueva luz, bajo ese nuevo cometido que lo abarca todo. Lo anterior no supone que se renuncie al mundo ni se devalúe en comparación con la divinidad manifestada, sino que ésta lo embarga todo, todo lo existente, incluido, es obvio, el mundo físico. Todo queda circunscrito bajo la teleología divina, por lo que se difumina la frontera entre lo sagrado y lo profano, siendo todo obra de Dios y entrando en su proceso relacional-trascendente. Encontramos una nueva visión de la realidad *sub specie divinitatis*, donde todo tiene significación divina.

<< Apartar la vista del mundo no es dirigirse a Dios; empecinarse en el mundo tampoco es acercarse a Dios; pero quien ve el mundo en Él está en su presencia. Decir “aquí el mundo, allí Dios”, eso es lenguaje-Ello; y decir “Dios en el mundo”, eso es otro lenguaje-Ello. Pero no excluir nada, no preterir nada, incluirlo todo, el mundo entero, en el Tú, conceder al mundo su derecho y su verdad, no captar nada junto a Dios sino todo en Él, he aquí la plena relación. >> <sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Duch, L., *La experiencia...*, op.cit., p. 46.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>83</sup> Buber, M., *La experiencia...*, op.cit., p. 72.

La vida, pues, se ve ahora bajo un nuevo foco. Y no sólo el presente y el futuro, sino también el pasado. En todos los conversos vemos una revisión de todo lo pretérito como itinerario hacia Dios o, más bien, relaciona su pasado con la historia divina. Sobre todo en nuestros casos de naturaleza súbita, no es tan fácil establecer el recorrido previo, ya que la irrupción de la *gracia* se produce de forma insospechada; sin embargo, en todos ellos vemos un repaso de su vida pasada en torno a la epifanía. En todos los escritos, con más o menos extensión, se vuelve la vida al pasado y contemplan los hechos biográficos según el encuentro, esto es, viendo lo que le predisponía o no para acoger a Dios. Por lo tanto, la teofanía se establece como centro gravitatorio, vivencial, filosófica y narrativamente. No en vano, el sujeto paciente descubre su “destino”, por lo que no resulta gratuito que eche la vista atrás para ver los pasos que le han conducido hasta allí.

Una última consecuencia de este recién adquirido sentido es la conciencia de pecado. En primer lugar, porque se cumple el primer requisito: nadie que viva alejado de Dios peca, en el sentido de que la falta es respecto a Dios, así que quien lo ignorara, no es susceptible de pecado. Ahora bien, en el caso de encuentro con la divinidad, esta conciencia despierta y el hombre, en comparación con la beatitud y excelsitud de lo que se le revela, se considera indigno. Al contemplar la salvación que emana de Dios, cobra más conciencia que nunca de su estado de perdición. Por lo tanto, podríamos decir que el pecado del hombre se patentó en contraste con la santidad divina, ante su *superejemplaridad*. Por otra parte, el sujeto, al descubrir el verdadero sentido y el amor incondicional de Dios, se apena por la conducta que no corresponde a esa relación y ve cómo se patentan sus ofensas. Como vemos, tanto en un caso como en otro, la conciencia de pecado emana como corolario del conocimiento de Dios: sólo quien conoce su voluntad es capaz de distinguir la transgresión.

No obstante, esta toma de conciencia no abrumba al sujeto porque, al mismo tiempo, entra en contacto con el atributo de la misericordia. La revelación no es percibida como imposición, aunque sí como compromiso, pues su mensaje es puramente salvífico, de ahí que produzca una alegría que los narradores procuran comparar y describir, pese a que nuevamente fracasen en su intento de traslación y comunicación.

c) Plasmación del sentido en la vida presente.

Por último, la epifanía acaba repercutiendo definitivamente en la vida del hombre; más aún, es la última certificación de su origen. El primer paso, según señala Velasco, será cierta descentralización del sujeto que encuentra ahora la justificación de su vida fuera de sí mismo, aunque, al mismo tiempo, inscrito en el *interior íntimo meo*, que decía san Agustín:

<< Tal confianza contiene, por una parte, un radical descentramiento de la propia existencia. Sin tal descentramiento, son tal trascendimiento es imposible el reconocimiento de Dios como ser supremo, el reconocimiento del Absoluto, el encuentro, la coincidencia, con el origen permanente de mi vida. >><sup>84</sup>

De esta manera, el hombre encuentra ahora su salvación en el seguimiento del designio divino. Transforma su vida para sintonizarla con lo que Dios quiere, que, al mismo tiempo, es el único camino para su “realización perfecta”. El hombre ya no vive para sí, sino para Dios, y hace suya la exhortación evangélica a perder la vida para ganarla<sup>85</sup>. En adelante, veremos un comportamiento de acendrada religiosidad en el sujeto, y lo hará impelido y respaldado por el descubrimiento de la epifanía. A partir de entonces, cualquier lejanía respecto a Dios equivale a ir en detrimento de su propia plenitud. Por decirlo de una última manera: desde el acontecimiento, el destino del sujeto y el designio de Dios van indisociablemente unidos.

Finalmente, el contenido de la revelación también adquiere consecuencias vitales y sociales concretas y, en un contexto cristiano, esto implica trabajar para el prójimo, para el hermano –filiación colegida desde el Padre-. Se abre entonces un periodo de progresiva imitación de Cristo, finalidad última del cristiano:

<< La experiencia cristiana de Dios no se realizará, pues, exclusivamente, ni en los sentimientos ni en unos actos religiosos, separados de la vida y paralelos a ella. Se encarnará, sobre todo, en una determinada forma de vivir que reproduce la forma de vivir que Jesús ha instaurado como realización del Reino de Dios. Y como lo esencial de la forma de vida de Jesús se resume en su ser para los demás manifestado

---

<sup>84</sup> Martín Velasco, J., *La experiencia...*, op.cit., p. 40.

<sup>85</sup> Cfr. Lc. 9, 24.



en el amor y en el servicio, la experiencia cristiana de Dios tendrá su manifestación más auténtica en el servicio y el amor a los hermanos. >><sup>86</sup>

Como hemos anotado ya, aunque el descubrimiento sea experiencial y subjetivo, tiene consecuencias universales, por lo que no ha de extrañar que el sujeto sienta cierto imperativo de prédica. Los propios escritos de conversión son métodos para ello. En el caso de Morente no es así, ya que su escrito es privado y puramente analítico, pero su consagración sacerdotal indica que no le fue indiferente esa obligación. Sí lo vemos claramente en Claudel y Frossard. Se lee en *Hch* 4, 20: “No podemos callar lo que hemos visto y oído”.

---

<sup>86</sup> Martín Velasco, J., *La experiencia...*, *op.cit.*, p. 84.



### 3. PAUL CLAUDEL *MA CONVERSION*

La conversión religiosa de Paul Claudel acaeció, según su propio testimonio, el 25 de diciembre de 1886, en la catedral parisina de Notre-Dame. Probablemente sea el caso más complejo y poliédrico de los que aquí se traten. Dada la celebridad que el poeta francés alcanzó en vida, académico desde 1946, existe un importante volumen de material biográfico: entrevistas, epistolarios, libros monográficos, etcétera. En todos ellos, de una forma u otra, se hace referencia a la teofanía de la Navidad aquella. Así, además de una multiplicidad de testimonios autógrafos al respecto, encontramos apreciaciones y análisis de los distintos especialistas que han escrito sobre la figura de Claudel. Paradigmático será el caso de Henri Guillemin, quien, en su libro *Le “converti” Paul Claudel*<sup>87</sup>, hace un análisis de su conversión a la luz de todo lo que se conoce de la figura, tanto biográfica como literariamente. De alguna forma, intenta poner en duda la veracidad de su testimonio a la luz de los datos que referíamos. No es esa nuestra intención. Intentaremos, a lo largo del presente estudio, una aproximación textual y genérica, en sentido filológico, y fenomenológica, en sentido filosófico. Si abordamos sucesos vitales o ambientales, será sucintamente y con vistas a una correcta contextualización del texto y el fenómeno; pero no como forma de testar la verosimilitud del acontecimiento. La comparación con otros textos referidos al hecho nos importarán en tanto que enriquecimiento del testimonio principal, y no como contrapunto eliminador. Nos interesará, por así decirlo, lo que nos cuente, no lo que realmente pasó –realidad, por otra parte, inaccesible–, como ya hemos anotado a lo largo de las páginas precedentes.

---

<sup>87</sup> Guillemin, H., *Le « converti » Paul Claudel*, París, Gallimard, 1968.

El testimonio autógrafo principal, y por tanto materia de estas páginas, data de 1913, es decir, veintisiete años después del acontecimiento. Se publicó en la revista religiosa *Reveu de la Jeunesse*, bajo el título *Ma conversion*. Lo componen apenas seis páginas y está dedicado a André Gide, con quien mantuvo una amplia correspondencia que se conserva en su mayor parte y ha sido publicada. Gide fue objeto de un largo intento de predicación por parte de Claudel, sin embargo, pese a concienzudos esfuerzos, no acabó convertido al catolicismo como nuestro protagonista pretendía.

No obstante, antes de adentrarnos propiamente en el texto, veamos el curso vital en que irrumpió la conversión; no tanto, como apuntábamos, para dar una explicación racional al fenómeno, sino para contextualizar el acontecimiento. Queda justificado, por otra parte, por el procedimiento que el propio Claudel sigue en *Ma Conversion*, pues, de la misma forma que hará Frossard, arranca desde su propio nacimiento; aunque, claro está, con un ejercicio de síntesis infinitamente mayor que el que encontramos en su compatriota. Asimismo, nos detendremos en las posibles influencias religiosas que recibió en su infancia y primera adolescencia, y lo haremos por la misma razón, porque él lo hace. Además, en todos los casos de conversión, detallar los antecedentes se convierte en marca genérica. Con ello intentan proponer o desechar una posible explicación empírica, así como demostrar su honradez como testigo, lo que, como veremos en otros casos, nos religa de alguna forma con la apologética; irrenunciable ésta en la comunicación de un fenómeno, si se nos permite el término, sobrenatural o, cuanto menos, extraordinario.

### **3.1. Contexto**

#### **3.1.1. Familia y creencia**

Amén de de las razones hasta aquí aducidas, hay otro poderoso motivo para hacer una excepción en nuestro enfoque puramente textual. Se trata de la importancia que se le da a la infancia en cualquier tipo de escrito biográfico. Como etapa donde se forja la personalidad, los primeros años de la vida de un individuo conservan un lugar

privilegiado en cualquier reconstrucción. Aunque con base científica desde los hallazgos de la psicología moderna, la infancia siempre ha aparecido en los textos con interés biográfico como un componente sin el cual no puede entenderse la figura de un sujeto concreto. No obstante, hay que estar prevenidos ante ciertas reducciones de tipo psicologistas o pseudo-freudianas. No es legítimo buscar una explicación a cada conducta adulta en un trauma o algún tipo de experiencia infantil. Si bien postularemos que la infancia es clave para la formación de la cosmogonía y el pensamiento ulterior, y que el narrador es consciente de ello a la luz del protagonismo que en su escrito dota a este tramo vital, no vamos a explicar la conversión de Claudel como corolario de ciertas experiencias del tiempo pre-conversión ni como eclosión de algo que le fue incubado en la infancia.

La importancia, empero, no es baladí y lo señala el propio implicado en la serie de entrevistas que le efectuó Jean Amrouche y que luego se publicó con el título de *Mémoires improvisés*, bajo la supervisión de Louis Fournier:

<< Un enraciné parece que la profonde influence qu'ont eue mes années d'enfance sur le reste de mon existence >><sup>88</sup>

Nació el 6 de agosto de 1868, en Villeneuve-sur-Fère, una pequeña población de algo menos de 300 habitantes en la región de Picardía, departamento de Aisne. Dos años después, su padre, Louis-Prosper Claudel, registrador de la propiedad, se traslada con toda su familia a Bar-le-Duc, en el departamento de Mosa, región de Lorena. La relación con sus padres es apenas conocida, según apunta Paul-André Lesort<sup>89</sup> a tenor de los escasos testimonios al respecto. No obstante, Guillemin señala un posible anticlericalismo en su progenitor<sup>90</sup>: Louis-Prosper se declaraba “républicain” en los últimos años del Imperio, lo que, según apunta el estudioso, suponía un cierto grado de anticlericalismo. Su madre, Louise-Athenais Cerveaux, era una paradigmática ama de casa que, sin ser una cristiana fervorosa, “*assistait aux offices par habitude et convenance*”<sup>91</sup>. Nos encontramos con un ambiente familiar en el que, como tantos otros

---

<sup>88</sup> Claudel, P., *Mémoires improvisés*, París, Gallimard, 1969, p. 12. Ofrecemos, a partir de ahora, nuestra propia traducción a partir de la edición en lengua original propuesta: << Un arraigamiento dada la profunda influencia que los años de la infancia tuvieron sobre el resto mi existencia.>>

<sup>89</sup> Cfr. Lesort, P-A., *Claudel visto por sí mismo*, Traducción del original por José Miguel Velloso, Madrid, Editorial Magisterio Español, S.A., 1970. p. 41.

<sup>90</sup> Cfr. Guillemin, H., *Le « converti »...*, *op.cit.*, p.44.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.44. Ofrecemos aquí, igualmente, nuestra traducción al original en francés: << [...] asistía a los oficios por hábito y conveniencia [...] >>.

en el noroeste francés, se practicaba la religiosidad de forma cultural y, por así decirlo, mecánica. La religión formaba parte de la vida, pero no con la radicalidad a la que luego arribará Claudel. Lo resume en las *Mémoires improvisés*:

<< Ma famille était religieuse de tradition. Mais de dévotion particulière il n'y en avait pas dans la maison. >><sup>92</sup>

O en *Ma conversion* :

<< Bien que rattachée des deux côtés à des lignées de croyants qui ont donné plusieurs prêtres à l'Église, ma famille était indifférente [...] >><sup>93</sup>

Tanto en la escuela de monjas de Bar-le-Duc, como en el colegio municipal de Wassy, donde ingresaría con once años debido a un nuevo traslado de su padre<sup>94</sup>, recibió formación religiosa, pero de ella sólo conservó algunas imágenes y prácticas vaciadas de significado. Como era de esperar, recibió la Primera Comunión, lo que no supuso ningún hito en su trayectoria como creyente, al menos no positivo:

<< Auparavant, j'avais fait une bonne première communion qui, comme pour la plupart des jeunes garçons, fut à la fois le couronnement et le terme de mes pratiques religieuses.>><sup>95</sup>

Asimismo, su inclinación religiosa se iba distanciando de la tradición católica. En las *Mémoires*, por ejemplo, confiesa que el texto religioso que más influencia ejerció en él durante este tiempo fue la *Himno a Júpiter* del estoico Cleantes de Asos, que encontró en *L'Histoire romaine* de Victor Duruy<sup>96</sup>.

Un hecho que tanto sus biógrafos y estudiosos como el propio Claudel consideran fundamental en la educación sentimental del joven, fue presenciar la agonía y muerte de su abuelo materno, Athanase Cerveaux, en el verano de 1881, cuando Claudel contaba con 13 años. A causa de un cáncer de estómago, la agonía duró

---

<sup>92</sup> Claudel, P., *Mémoires...*, *op.cit.*, p.18. << Mi familia era religiosa por tradición. Sin embargo, ninguna devoción particular tenía cabida en mi casa. >>.

<sup>93</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, en *Œuvres complètes*, París, col. de la Pléiade, Gallimard, 1965, p. 1008. Ofrecemos para *Ma conversion* una traducción propia sobre el texto original propuesto: << Aunque mis atepasados, por ambas ramas, había sido creyentes, dando a la Iglesia varios sacerdotes, mi familia se mantenía indiferente [...] >>.

<sup>94</sup> Cfr. Lesort, P-A., *Claudel visto...*, *op.cit.*, p. 42.

<sup>95</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, *op.cit.*, p.1008. << Antes, tuve una buena primera comunión que, como para la mayoría de los jóvenes, supuso al mismo tiempo la coronación y término de las prácticas religiosas. >>.

<sup>96</sup> Cfr. Claudel, P., *Mémoires...*, *op.cit.*, p.18.

semanas y el joven acompañó a su madre durante los cuidados al moribundo. Son varios los testimonios en que Claudel resalta la dureza de la experiencia y como ésta forzó un enfrentamiento directo con los grandes interrogantes. Se iba forjando un sentido trágico de la existencia en su conciencia:

<< J'ai vu mon grand-père, pour ainsi dire heure à heure, jour à jour, mourir de cette maladie extrêmement cruelle, ce qui a eu une très forte influence sur moi certainement [...] >><sup>97</sup>

### 3.1.2. París

En 1882, la madre de Claudel se traslada junto con sus hijos a París para que Camille pueda emprender una carrera como escultora por determinación del padre<sup>98</sup>. El cambio, según constata el propio Claudel, fue brusco y afectó negativamente a su ánimo que, por otra parte, entraba en la procelosa adolescencia:

<< [...] mon transfert d'une petite ville de province où je me trouvais en somme parfaitement heureux avec ma famille, à Paris, où l'ambiance était complètement différente. J'ai eu à m'y adapter, et cette adaptation, qui n'a jamais été complète, a été très douloureuse. >><sup>99</sup>

Además, reconoce que el traslado a París significó el final de cualquier rescoldo de religiosidad que pudiera anidar en él:

<< [...] après notre arrivée à Paris, devint nettement étrangère aux choses de la Foi. >><sup>100</sup>

El 1 de octubre de 1882, Claudel ingresa en el instituto Louis-le-Grand, del que no guardará tampoco un grato recuerdo. Acostumbrado a una educación rural, la transición hacia una importante institución urbanita, con una competitividad hasta

---

<sup>97</sup> Claudel, P., *Mémoires...*, *op.cit.*, p.18. << Por así decirlo, vi a mi abuelo, hora a hora, día a día, morir de esa enfermedad extrañamente cruel, lo que, ciertamente, ejerció sobre mí una fuerte influencia [...]; cfr.

Guillemín, H., *Le « converti »...*, *op.cit.*, p. 42.

<sup>98</sup> Cfr. Guillemín, H., *Le « converti »...*, *op.cit.*, p. 46.

<sup>99</sup> Claudel, P., *Mémoires...*, *op.cit.*, p. 30. << [...] mi paso de un pequeño pueblo de provincias, donde me encontraba, en general, perfectamente feliz con mi familia, a París, donde el ambiente era completamente diferente. Tuve que adaptarme, y esta adaptación, que nunca llegué a completar, fue muy dolorosa. >>.

<sup>100</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, *op.cit.*, p.1008. << [...] tras nuestras llegada a París, llegué a ser un completo extraño respecto a las cosas de la Fe. >>.

entonces desconocida por el joven, resultó fatídica. Describe allí su periplo con palabras poco susceptibles de equívoco:

<< [...] trois années épouvantables; je dis bien : épouvantables ; j'en garde un souvenir atroce. >><sup>101</sup>

Pese a recibir de manos de Ernest Renan un primer premio en francés<sup>102</sup>, los resultados académicos no son los mejores ni la relación con sus compañeros es la deseable, lo que redundaba en una tendencia natural:

<< Je n'ai jamais eu l'instinct d'agrégation à une équipe. Il m'a toujours été très difficile de m'y accommoder. A ce sentiment qu'on appelle la camaraderie. >><sup>103</sup>

A lo que habrá que sumar la ausencia total de referencias. Su soledad no sólo es horizontal, es decir, con sus compañeros, sino que también adolecerá de soledad en sentido vertical, es decir, carencia de maestros y orientadores que le instruyeran en el destino del hombre y, por ende, en el suyo propio:

<< Et de plus cette vie de Paris, qui ne me plaisait pas, cette absence de personne à qui je puisse me confier, à qui je puisse donner conseil, absolument rien, la solitude la plus absolue, et la nécessité de compter uniquement sur moi : rien, personne à qui demander conseil. >><sup>104</sup>

En suma, hablamos de una época, la adolescencia, desorientada de por sí, a la que se une un sentimiento de soledad total en un nuevo ambiente que le resultaba hostil. El propio Claudel define esta etapa varias veces como “*malheureux*”<sup>105</sup> –“desgraciada”-.

### 3.1.3. Influencias: Taine-Renan

---

<sup>101</sup> << [...] tres años espantosos; digo bien: espantosos, de los que guardo un recuerdo atroz. >>

<sup>102</sup> Cfr. Lesort, P-A., *Claudel visto...*, *op.cit.*, p. 41.

<sup>103</sup> Claudel, P., *Mémoires...*, *op.cit.*, p.30. << Nunca tuve ese instinto de incorporación a un equipo.

Siempre se me ha resultado difícil acoplarme a ese sentimiento que suele llamarse camaradería. >>

<sup>104</sup> *Ibid.*, p.27. << Y además de la vida en París, que no me gustaba, esa ausencia de persona en quien confiar, que pudiera darme consejo, absolutamente nada, la soledad más absoluta, y la única posibilidad de contar conmigo mismo: nada, nadie a quien pedir consejo. ZZ

<sup>105</sup> *Ibid.*, p.27.



Aunque Claudel ha insistido en lo autodidacta de su educación filosófica<sup>106</sup>, fue, como era de esperar, permeable a las corrientes que deambulaban en el París de la época. Un primer trazo lo dibuja el que fuera su compañero de instituto, Romain Rolland:

<< No puedo decir hasta qué punto los espíritus de los que me rodeaban, maestros y camaradas, toda la atmósfera moral de París, hacia 1880, eran deicidas. >><sup>107</sup>

Esto, principalmente, se debía a la fervorosa acogida de las teorías del ya mencionado Renan y de Hippolyte Taine. Lo describe gráficamente Albert Thibaudet:

<< Durante los treinta últimos años del siglo XIX, el tetrasílabo *Taine-et-Renan* tenía, en el lenguaje de las letras, un sonido indivisible como Tarn-et-Garonne. Era el nombre de dos maestros, asociados y complementarios, de una generación, el nombre de una magistratura colegial. >><sup>108</sup>

Y, en palabras del propio Claudel en *Ma conversion*:

<< Que l'on se rappelle ces tristes années quatre-vingts, l'époque du plein épanouissement de la littérature naturaliste. Jamais le joug de la matière ne parut mieux affermi. Tout ce qui avait un nom dans l'art, dans la science et dans la littérature, était irrégulier. Tous les soi-disant grands hommes de ce siècle finissant s'étaient distingués par leur hostilité à l'Église. Renan régnait. >><sup>109</sup>

Será Camille quien introduciría *La Vie de Jesús* de Renan en la casa Claudel. Se trata de un libro de crítica bíblica en el que el estudioso francés realiza una interpretación de la figura de Jesucristo alejada de cualquier ortodoxia católica. Entre

---

<sup>106</sup> Cfr. *Ibid.*, p.22.

<sup>107</sup> Rolland, R., *Le voyage intérieur*, cit. en Lesort, P-A., *Claudel visto...*, *op.cit.*, p. 44.

<sup>108</sup> Thibaudet, A., *Hist. de la litt. française de 1798 à nos jours*. cit. en Lesort, P-A., *Claudel visto...*, *op.cit.*, p. 43.

<sup>109</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, *op.cit.*, p.1009. << Recordemos aquellos tristes años ochenta, cuando se encontraba en apogeo la literatura naturalista. Jamás el yugo de la materia pareció más fuerte. Todo el que poseía un nombre en el arte, las ciencias o la literatura, era no creyente. Todos los presuntos hombres eminentes de aquel siglo que declinaba, se distinguieron particularmente por su hostilidad contra la Iglesia. Renan reinaba. >>

otras cosas, rebatía la supuesta divinidad de Jesús, pilar fundamental del cristianismo católico<sup>110</sup>. Se expresa Claudel de forma tajante:

<< C'était ma sœur Camille qui nous avait complètement séparés de la religion. >><sup>111</sup>

Parece ser que el efecto de la obra de Renan fue devastador en el ambiente familiar y agotó la discusión sobre temas religiosos, "*ma mère également*"<sup>112</sup>. Y, visto el supuesto anticlericalismo del padre, nada hace pensar que éste se opusiera<sup>113</sup>. Para el niño Claudel no fue distinto: la superficial fe de que disfrutaba, hecha de convenciones y tradición, quedó abolida por los estudios de Renan. "[...] *je considérais la question comme absolument réglée*"<sup>114</sup>, nos dice.

<< Oui, *La Vie de Jésus*, c'est elle qui est à la base de la cessation de mes idées religieuses, qui n'étaient pas très profondément enracinées, je dois dire. >><sup>115</sup>

<< La lecture de la Vie de Jésus de Renan fournit de nouveaux prétextes à ce changement de convictions [...] >><sup>116</sup>

Luego, tras la conversión y el aprendizaje de la doctrina católica, hablará de Renan en tono muy despectivo ("*empoisonneur*"<sup>117</sup>, "*imposteur*"<sup>118</sup>), pero lo cierto es que para el Claudel adolescente, *La Vie de Jesús* suponía la última palabra en lo que a religión cristiana se refiere.

Taine, por su parte, contribuyó a establecer una concepción de la historia basada en la influencia del medio y la casuística psicológica. En el campo de la estética, se le considera uno de los más importantes inspiradores del naturalismo literario, que en

---

<sup>110</sup> << Para Renan Jesús es mera historia particular judía, incapaz de trascender el paisaje y el marco palestiniense, que sus discípulos, no resignándose al fracaso tras la muerte, habrían convertido en una figura salvífica universal por la confesión de fe en su resurrección y por la celebración de un culto actualizador de su muerte considerada salvífica.>> González de Cardedal, O., *Cuatro...*, op.cit., p. 553.

<sup>111</sup> Claudel, P., *Mémoires...*, op.cit., p.28. << Fue mi hermana Camille quien nos alejó definitivamente de la religión.>>

<sup>112</sup> Guillemin, H., *Le « converti »*, op.cit., p. 51.

<sup>113</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 51.

<sup>114</sup> Claudel, P., *Mémoires...*, op.cit., p. 28.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 28. << Sí, *La vida de Jesús*, estaba en la base de la suspensión de mis ideas religiosas, las cuales, debo decir, no se encontraban profundamente arraigadas. >>

<sup>116</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p. 1008. << La lectura de *La vida de Jesús* de Renan me proporcionó nuevos pretextos para el cambio de convicciones [...] >>

<sup>117</sup> Claudel, P., *Mémoires...*, op.cit., p. 24.

<sup>118</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p. 1011.

Francia abanderará Émile Zola, del que Claudel también abjurará después de la conversión. El determinismo, por tanto, se erige como la más completa explicación de la realidad, lo que, obviamente, iba en detrimento de la libertad humana y su capacidad creativa. La realidad ha sido defenestrada por la ley, que se erige como único principio organizador, mecanicista. Se va perdiendo, de alguna forma, el aura de incomprensibilidad sacralizadora que envolvía al hombre. Y todo ello calaba en el joven por medio de lo que podemos denominar como “prejuicio de cátedra”, es decir, admitir como verdad algo porque provenga de alguna autoridad intelectual o artística:

<< À dix-huit ans, je croyais donc ce que croyaient la plupart des gens dits cultivés de ce temps. La forte idée de l'individuel et du concret était obscurcie en moi. J'acceptais l'hypothèse moniste et mécaniste dans toute sa rigueur; je croyais que tout était soumis aux « lois » [...] >><sup>119</sup>

Toda esta cosmogonía sería inviable sin un claro sustrato positivista. Podemos hablar, de la misma forma que haremos con Frossard respecto al marxismo, de una teodicea, en este caso cientifista. Sobre todo a raíz de la modernidad y la revolución científica del siglo XIX, surge una cierta euforia ante el devenir de la ciencia y sus alteraciones para mejor en el hombre. Los impresionantes resultados que se suceden fomentan un componente elpidológico, imprescindible para la consideración de la teodicea: que la ciencia, con el paso del tiempo, acabará por instaurar un paraíso terrenal y logrará, antes o después, desentrañar la totalidad de la realidad. Así, la historia será vectorial y alcanzará su fin gracias a los avances científicos. Esto, desde luego, implica una concepción materialista del hombre y un desprecio de todo aquello que exceda la inmanencia de la materia. La religión, por ejemplo, no será más que una superstición que desaparecerá cuando la ciencia alcance una explicación holística de la realidad; plausible en tanto que el mundo es una cadena aprehensible de causa-efecto que será dilucidada dentro de x años. Nos encontramos, por tanto, con una cosmovisión puramente atea, pero no por negación, sino por sustitución: el componente mesiánico que “arrogamos” a Cristo, ahora corresponde a la ciencia que dota de teleología a la historia y promete una escatología de bienestar y conocimiento a través de sus medios. Lo resume Claudel:

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, p.1009. << A los 18 años, creía en lo mismo que la mayor parte de las llamadas personas cultas de aquella época. El idea fuerte de lo individual y lo concreto estaban oscurecidas sobre mí. Acepté la hipótesis monista y mecanicista en toda su rigor. Creía que todo estaba subordinado a “leyes” [...] >>

<< [...] que ce monde était un enchaînement dur d'effets et de causes que la science allait arriver après-demain à débrouiller parfaitement. >><sup>120</sup>

Lógicamente, esta perspectiva elide cualquier justificación divina en el campo de la moral. Si Dios no marca lo que es correcto, quién lo hace. Según su propio testimonio<sup>121</sup>, el profesor Burdeau les introdujo en el imperativo categórico kantiano, pero, según parece, “*jamais il ne me fut possible de la digérer*”<sup>122</sup>.

Nada de lo anterior sería preocupante, pues cualquier posición es legítima de ser sostenida si se hace honestamente. El conflicto surge al saber el sentimiento que insuflaba las concepciones materialistas en el adolescente, sin dejar de lado la herida, ya mencionada, que le dejó la larga agonía de su abuelo y que incrementaba la sensación de sinsentido.

<< Tout cela me semblait d'ailleurs fort triste et fort ennuyeux. [...] Je vivais d'ailleurs dans l'immoralité et, peu à peu, je tombai dans un état de désespoir. >><sup>123</sup>

En las *Mémoires* se recoge una oportuna pregunta de Jean Amrouche al respecto. Al describir Claudel el estado de desesperación y soledad en que se encontraba, el entrevistador le cuestiona si no tuvo la tentación de volverse a la religión en esa coyuntura. La respuesta es clara: no. *La Vie de Jésus* parece que había asestado un golpe irreversible:

<< Vous savez comme son les enfants : tout d'une pièce, et j'étais plutôt nettement antireligieux. >><sup>124</sup>

Henri Guillemin, siempre más escéptico, sugiere que este interés de Claudel por destacar el ateísmo materialista y la desesperación en que vivía con anterioridad a la conversión, es un premeditado intento por establecer una antítesis de claroscuro. Esto es, mientras más perdido, desesperado y alejado pareciera, más sorprendente y

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p.1009. << [...] que este mundo era una encadenación de efectos y causas que la ciencia llegaría, pasado mañana, a esclarecer completamente. >>

<sup>121</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 1009.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 1009.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 1009. << Por otra parte, todo esto me parecía triste y enojoso [...] Vivía además en la inmoralidad y, poco a poco, iba cayendo en estado de desesperación. >>

<sup>124</sup> Claudel, P., *Mémoires...*, *op.cit.*, p. 28. << Usted sabe como son los niños: todo de una pieza, y yo era, ante todo, netamente antirreligioso. >>

admirable resultará el acontecimiento de Notre-Dame<sup>125</sup>. Será el recorrido por los antecedentes, por lo tanto, un recurso literario para destacar lo extraordinario del núcleo temático: la conversión. En el apartado de esta tesis sobre la adscripción genérica, veremos cómo la descripción de antecedentes es un punto insoslayable en cualquier escrito de conversión; sin embargo, eso no lo convierte en un asunto necesariamente sospechoso de manipulación. Veremos más adelante, cuando entremos en la conversión en sí, las razones que aduce Guillemín para mitigar lo súbito de la conversión y poner en duda el testimonio de Claudel, pero no creemos que sean suficientes para señalar una palmaria contradicción. Desde luego cabe suponer que las reconstrucciones, que implican cualquier ejercicio de recordar, hayan polarizado las posiciones de la adolescencia, pero no hay razón para dudar de que, en lo fundamental, fuera así. ¿Podemos atribuir cierta exageración? Pudiera ser, pero esto no altera las líneas maestras de nuestro discurso. La narración, al gravitar en torno a la conversión como principio motriz, resalta los aspectos del pasado que más relación o pertinencia tienen al caso; lo que no podrá ser considerado como manipulación, sino como lógica narrativa. Acabamos con un reproche que Lesort le hace a Guillemín y que, de alguna forma, compartimos:

<< Henri Guillemín ha identificado, con su ciencia y verbo feroces, todas las amplificaciones, transposiciones, todas las transferencias y símbolos que le permiten, según él, descubrir un Claudel verdadero por debajo del Claudel de los poemas, los dramas, las confesiones, por debajo del Claudel de la obra claudeliana. ¡Qué satisfacción producirían esas investigaciones, si Claudel no fuera un ser, sino una cosa! >><sup>126</sup>

En definitiva, parece cuanto menos injusto estudiar a Claudel desde un prisma materialista y mecanicista cuando, desde su conversión, toda su trayectoria vital y literaria es una abjuración de estos principios.

#### 3.1.4. Rimbaud y la apertura

---

<sup>125</sup> Cfr. Guillemín, H., *Le « converti »...*, op.cit., p. 49.

<sup>126</sup> Lesort, P-A., *Claudel visto...*, op.cit., p. 26.

<< La première lueur de vérité me fut donnée par la rencontre des livres d'un grand poète, à qui je dois une éternelle reconnaissance, et qui a eu dans la formation de ma pensée une part prépondérante : Arthur Rimbaud. La lecture des *Illuminations*, puis, quelques mois après, d'*Une Saison en Enfer*, fut pour moi un événement capital. Pour la première fois, ces livres ouvraient une fissure dans mon bagne matérialiste et me donnait l'impression vivante et presque physique du surnaturel. >> <sup>127</sup>

<< Siempre recordaré esa mañana de junio de 1886 en que compré el cuaderno de *La Vogue* que contenía el principio de *Les Illuminations*. Fue realmente una iluminación para mí. Finalmente salía de ese mundo horrible de Taine, de Renan y de los demás Moloch del siglo XIX, de esa cárcel, de esa espantosa mecánica totalmente gobernada por leyes perfectamente inflexibles y, para colmo de horrores, conocibles y enseñables. [...] ¡Se me revelaba lo sobrenatural! >> <sup>128</sup>

Está claro: la lectura de Rimbaud supuso la primera fractura en la bóveda materialista; “cárcel”, la llama. Se le abría, por así decir, una nueva posibilidad de la realidad al margen de los dictámenes cientifistas o mecanicistas. En otra ocasión, se refiere a esta influencia como “*séminale*”<sup>129</sup>, y habrá que considerarlo como el inicio de un camino que desembocará en la conversión, si es que queremos hablar de un proceso gradual.

Según Guillemín<sup>130</sup>, Rimbaud le sirve, sobre todo, para superar el imperio de la “ley” que Taine había instaurado en la filosofía y la literatura de su época. La “ley” se había establecido como principio organizativo y explicativo de lo real, mientras que los fenómenos quedaban en un segundo plano, como elementos sin entidad que se pliegan a las leyes donde quiera que sea. Aquí irrumpe Rimbaud otorgando a los fenómenos un lugar privilegiado, así como a los sentimientos que adquieren realidad en sí mismos.

---

<sup>127</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, *op.cit.*, p.1009. << El primer resplandor de la verdad penetró en mí con la lectura de un gran poeta, al que guardo un eterno agradecimiento; él ha jugado un papel preponderante en la conformación de mi pensamito: Arthur Rimbaud. La lectura de las *Illuminaciones*, y, un mes después, de *Estación en el Infierno*, supusieron un acontecimiento capital. Por primera vez abrieron estos libros una brecha en mi cárcel materialista y me comunicaron la impresión vívida, casi física, de lo sobrenatural.>>

<sup>128</sup> Jacques Rivière et Paul Claudel, *Correspondance*, 1908, 142-143, cit. en Lesort, P-A., *Claudel visto...*, *op.cit.*, p.48.

<sup>129</sup> Claudel, P., *Mémoires...*, *op.cit.*, p.31.

<sup>130</sup> Cfr. Guillemín, H., *Le « converti »...*, *op.cit.*, p. 24.

Los seres y entidades ya no se ven alienados en una ley que les antecede, sino que reclaman su propia presencian y se reivindicán por ellos mismos. Lo sobrenatural o lo divino no han de plegarse a las leyes físicas para legitimar su existencia, sino que se autorizan en su propio manifestarse. Vemos cómo esto se relaciona directamente con el *fenómeno saturado* de Marion, que vimos en la introducción fenomenológica. Reivindicación del fenómeno en su manifestarse, emancipado de cualquier categoría que le preceda. Es esta, pues, condición tanto para la conversión de Claudel como para nuestro estudio: la aceptación de lo que se manifiesta, sin limitaciones de condición previas, es decir, lo-que-es-en-su-manifestarse y no lo que las categorías mentales o las leyes prescriben que puede ser.

<< Les *Iluminations* m'ont réveill  , révélé, pour ainsi dire, le surnaturel, qui est l'accompagnement continu  l du naturel. >><sup>131</sup>

Notemos los verbos que emplea (“*r  veiller*” y “*révéler*”), ambos perfectamente trasladables al momento de la conversión. Lo sobrenatural se revela, ni se crea ni se investiga. El descubrimiento de este mundo puede ser facilitado por los profetas o los poetas (“iluminación, “videntes”), no transmitido a través de un conocimiento sistemático a cargo de tal o cual especialista. Se le abre a Claudel, gracias a la intercesión de Rimbaud, el órgano de la trascendencia; se hace sensible a la revelación. Ya no sólo existe lo natural, sino que, como apunta en la última cita, hay una corriente de lo sobrenatural que, igualmente, irriga la realidad. No en vano, en *Un poète regarde la Croix*, llega a denominar a Rimbaud como “*l'auteur de ma conversion*”.

Lesort prefiere poner el acento en la fraternidad entre ambos autores. Claudel encontraría en Rimbaud la expresión de algo que bullía en él y que la corriente materialista de su tiempo mantenía sofocado. Así, hablaríamos no tanto de una revelación exógena, sino de la revitalización de algo que ya portaba en su interior, *interior intimo meo* que diría san Agustín de Hipona. Le confesar   a Guillemin el 27 de septiembre de 1952:

<< L'  tude de Rimbaud, une étude presque instinctive, je dirais plut  t une espèce de contagion, ou d'impr  gnation, ou d'osmose, a dur  , chez moi, des années. >><sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> Claudel, P., *Mémoires...*, op.cit., p.34. << *Las Iluminaciones* me despertaron, revelaron, por así decir, lo sobrenatural que supone el acompañamiento continuo de lo natural. >>

En *Ma conversion*, al final del fragmento con que abrimos este apartado donde resalta las consecuencias de la lectura de Rimbaud, afirma:

<< Mais mon état habituel d'asphyxie et de désespoir restait le même.>><sup>133</sup>

No es del todo cierto, pues, como defendíamos, la lectura de su compatriota le había servido para adquirir receptividad hacia lo sobrenatural y la trascendencia, lo que supondrá, posiblemente en este caso, una condición *sine que non* para la conversión que se avecina. Si Claudel subraya este estado de desesperación y asfixia, será para proponer que la lectura de Rimbaud se considere como preámbulo para el cambio, pero que nunca se confunda con la propia conversión. Lo que le transforma completamente no es, por tanto, Rimbaud, y lo recalca en esta última frase. Esto no quita, como él mismo reconoce en las *Mémoires*<sup>134</sup>, que Rimbaud reavivara las ascuas de lo religioso; tanto como para escribir un poema de carácter católico (*La Messe des Hommes*) en julio de 1986, es decir, varios meses antes de su conversión en Notre-Dame. La teofanía de finales de ese mismo año no se caracteriza por significar un acercamiento a lo religioso, sino por transformar completamente a un individuo al adquirir, por medio de la gracia, la certitud de que Dios existe y le ama; lo que son cosas no comparables. Asimismo, la religiosidad presente en *La Messe* es más bien esteticista y no puede ser considerada como la obra de un creyente. La religiosidad reside más en el asunto de la composición que en el enfoque del autor. Se trata de un discurso fingido de Cristo y de una conclusión, algo escéptica, del autor. Es, decíamos, un poema de juventud, recargado y esteticista donde la religión es un tópico más; como lo es la mitología en autores modernos que nada tienen que ver con el paganismo. Por lo tanto, su interés será preeminentemente cultural, y de ninguna forma podrá verse como un primer momento de la conversión.

<< “Hommes! mes frères! ô mes enfants! je vous aime,

C'est assez ! « Je ne suis pas Dieu fils », dit-il,

Je suis celui, mort en rachetant votre exil

---

<sup>132</sup> Guillemain, H., *Le « converti »...*, op.cit., p. 28. << El estudio de Rimbaud, un estudio casi instintivo, yo diría más bien una especie de contagio, de impregnación o de osmósis que ha durado años en mí. >>

<sup>133</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1009. << No obstante, mi estado habitual de asfixia y desesperación seguía igual. >>

<sup>134</sup> Cfr. Claudel, P., *Mémoires...*, op.cit., p.35.



Par son amour pour vous qui était suprême !”

Les voix meurent à la Cathédrale des Champs

Les branches frôlaient les vitraux où vont les Anges

Le Cœur des hommes avec la voix des Chants

se Tut à cette révélation étrange. >>

No obstante, en *Ma conversion* asegura:

<< J'avais complètement oublié la religion et j'étais à son égard d'une ignorance sauvage. >><sup>135</sup>

¿Puede compaginarse esto con la redacción de un poema religioso en julio del 86? Creemos que sí. La frase se sitúa de la siguiente manera en el párrafo (resaltaremos con dos tonalidades diferentes –una más clara, otra más oscura-, para patentar el contraste):

<< J'avais complètement oublié la religion et j'étais à son égard d'une ignorance sauvage. La première lueur de vérité me fut donnée par la rencontre des livres d'un grand poète, à qui je dois une éternelle reconnaissance, et qui a eu dans la formation de ma pensée une part prépondérante : Arthur Rimbaud. La lecture des *Illuminations*, puis, quelques mois après, d'*Une Saison en Enfer*, fut pour moi un événement capital. Pour la première fois, ces livres ouvraient une fissure dans mon baigne matérialiste et me donnait l'impression vivante et presque physique du surnaturel. Mais mon état habituel d'asphyxie et de désespoir restait le même. >><sup>136</sup>

El olvido de la religión al que se refiere se sitúa antes –textual y cronológicamente- de la lectura de Rimbaud, mientras que el estado de desesperación se mantiene. Es decir, la redacción del poema se explica a raíz de la lectura de Rimbaud,

---

<sup>135</sup>Claudé, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1009. << Había olvidado completamente todo lo que respecta a la religión, y en este campo me encontraba en el estado de ignorancia de un salvaje. >>

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 1009.

pero ésta, decíamos, no puede ser asemejada ni confundida con el fenómeno de conversión que luego veremos, y que será, ahora definitivamente, lo que disparará la desesperación que atosigó la pubertad de nuestro protagonista.

### 3.2. Conversión

Antes de entrar en detalles de la conversión en sí misma, creemos pertinente transcribir la parte de *Ma conversion* que trataremos en esta parte. Dentro del estudio pueden desnaturalizarse ciertas citas al no poder ser contempladas en su contexto. Asimismo, creemos que es imprescindible poder consultar la sintaxis del discurso en cualquier momento, ya que la interacción entre los distintos elementos dentro de la narración no puede ser ninguneada. Así pues, he aquí el núcleo del texto.

<< Tel était le malheureux enfant qui, le 25 décembre 1886, se rendit à Notre-Dame de Paris pour y suivre les offices de Noël. Je commençais alors à écrire et il me semblait que, dans les cérémonies catholiques, considérées avec un dilettantisme supérieur, je trouverais un excitant approprié et la matière de quelques exercices décadents. C'est dans ces dispositions que, coudoyé et bousculé par la foule, j'assistai, avec un plaisir médiocre, à la grand-messe. Puis, n'ayant rien de mieux à faire, je revins aux vêpres. Les enfants de la maîtrise en robes blanches et les élèves du petit séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet qui les assistaient, étaient en train de chanter ce que je sus plus tard être le Magnificat. J'étais moi-même debout dans la foule, près du second pilier à l'entrée du chœur, à droite du côté de la sacristie. Et c'est alors que se produisit l'événement qui domine toute ma vie. En un instant, mon cœur fut touché et je crus. Je crus, d'une telle force d'adhésion, d'un tel soulèvement de tout mon être, d'une conviction si puissante, d'une telle certitude ne laissant place à aucune espèce de doute que, depuis, tous les livres, tous les raisonnements, tous les hasards d'une vie agitée, n'ont pu ébranler ma foi, ni, à vrai dire, la toucher. J'avais eu tout à coup le

sentiment déchirant de l'innocence, de l'éternelle enfance de Dieu, une révélation ineffable. En essayant, comme je l'ai fait souvent, de reconstituer les minutes qui suivirent cet instant extraordinaire, je retrouve les éléments suivants qui, cependant, ne formaient qu'un seul éclair, une seule arme, dont la Providence divine se servait pour atteindre et s'ouvrir enfin le cœur d'un pauvre enfant désespéré : « Que les gens qui croient sont heureux ! Si c'était vrai, pourtant ? C'est vrai ! Dieu existe, Il est là. C'est quelqu'un, c'est un être aussi personnel que moi ! Il m'aime, Il m'appelle. » Les larmes et les sanglots étaient venus et le chant si tendre de l'Adeste ajoutait encore à mon émotion. Émotion bien douce où se mêlait cependant un sentiment d'épouvante et presque d'horreur ! Car mes convictions philosophiques étaient entières. Dieu les avait laissées dédaigneusement où elles étaient, je ne voyais rien à y changer, la religion catholique me semblait toujours le même trésor d'anecdotes absurdes, ses prêtres et les fidèles m'inspiraient la même aversion qui allait jusqu'à la haine et jusqu'au dégoût. L'édifice de mes opinions et de mes connaissances restait debout et je n'y voyais aucun défaut. Il était seulement arrivé que j'en étais sorti. Un Être nouveau et formidable, avec de terribles exigences pour le jeune homme et l'artiste que j'étais, s'était révélé que je ne savais concilier avec rien de ce qui m'entourait. L'état d'un homme qu'on arracherait d'un seul coup de sa peau pour le planter dans un corps étranger au milieu d'un monde inconnu est la seule comparaison que je puisse trouver pour exprimer cet état de désarroi complet. Ce qui était le plus répugnant, à mes opinions et à mes goûts, c'est cela pourtant qui était vrai, c'est cela dont il fallait bon gré, mal gré, que je m'accommodasse. Ah ! Ce ne serait pas, du moins, sans avoir essayé tout ce qu'il m'était possible pour résister. >> <sup>137</sup>

### 3.2.1. **Espacio y tiempo**

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, pp.1009-1011.

<< Tel était le malheureux enfant qui, le 25 décembre 1886, se rendit à Notre-Dame de Paris pour y suivre les offices de Noël. >> <sup>138</sup>

Telegráficamente nos emplaza en un tiempo y un espacio concreto, lo que implica un suceso, algo que acaece en un marco delimitable. Esto nos acerca a lo que decía Frossard, “el atestado de un accidente”, es decir, no se trata de un proceso gradual, como tendremos oportunidad de ver más adelante, sino de la narración de un acontecimiento concreto con una delimitación espacio-temporal concreta. Asimismo, la pormenorización de datos contribuye a la credibilidad de lo que se trasmite. No olvidemos que los textos de conversión piden que sea tomado como verdad lo que transmiten, por lo que su conexión con la literatura no será a través de la ficción. Así pues, mientras más concreción alberguen los detalles, más credibilidad obtendrá el texto:

<< J'étais moi-même debout dans la foule, près du second pilier à l'entrée du chœur, à droite du côté de la sacristie. >> <sup>139</sup>

¿Qué hacía un adolescente materialista y ateo en Notre-Dame?, cabría preguntarse. Ante todo, habrá que recordar lo visto en el apartado anterior: Rimbaud había cambiado su mentalidad y le había predispuesto, de alguna forma, para lo religioso. No obstante, Claudel aduce otras razones para, quizás, recalcar la ausencia de receptividad respecto a lo sacro que aún pervivía en él:

<< Je commençais alors à écrire et il me semblait que, dans les cérémonies catholiques, considérées avec un dilettantisme supérieur, je trouverais un excitant approprié et la matière de quelques exercices décadents.>> <sup>140</sup>

Así, Claudel frecuentaría –con qué asiduidad es imposible de dirimir, pero, ese día, al menos dos veces<sup>141</sup>– los ritos católicos atraído por la escenografía y la tramoya ritual que pudiera brindarle imágenes y material para poemas “décadents”; y con

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, p.1009. << Así era el desgraciado chico que el 25 de diciembre de 1886 acudía a Notre-Dame de París para asistir a los oficios de Navidad. >>

<sup>139</sup> *Ibid.*, p.1010. << Me encontraba entre la muchedumbre, cerca del segundo pilar a la entrada del coro, a la derecha de la sacristía. >>

<sup>140</sup> *Ibid.*, pp.1009-1010. << Había empezado entonces a escribir y me pareció, con un dilettantismo superior, que en las ceremonias católicas encontraría un aliciente apropiado y materia para algunos poemas decadentes. >>

<sup>141</sup> « Puis, n'ayant rien de mieux à faire, je revins aux vêpres. » *Ibid.*, p.1010. << Después, como no tenía nada mejor que hacer, volví para las vísperas. >>

“décadents” suponemos que se refiere a composiciones vacías de significado, centradas únicamente en la imagen y el aparataje poético. Por lo tanto, no podemos ver a Claudel en Notre-Dame como un feligrés más ni impulsado por sus dudas existenciales, lo que resalta lo inesperado del suceso.

Una vez más, Guillemin nos brinda un contrapunto escéptico. Se resiste a considerar que el gusto estético por la ceremonia sea lo único que explique la asistencia de Claudel a la catedral. Se basa en las ya citadas composiciones poéticas, inspiradas por Rimbaud y previas a la conversión, donde Claudel traspira cierto interés por la religión y, en especial, por la figura de Cristo<sup>142</sup>. La objeción, desde luego, no es descabellada; pero aquí nos encontramos con un dilema: creer lo que Claudel nos cuenta o, por el contrario, dar fe a la suposición de Guillemin. La razón para desconfiar de las palabras de Claudel son las referencias católicas de los textos previos a la conversión; sin embargo, en las *Mémoires*<sup>143</sup>, el poeta menta esas composiciones, por lo tanto, Claudel no veía contradicción entre una cosa y otra. Ya vimos, al analizar el papel de Rimbaud, la diferencia cualitativa entre un interés por lo religioso y una conversión extraordinario como la que sufrió en la Navidad de 1886. Asimismo, vimos que en aquellas composiciones el componente religioso estaba presente más como interés poético-cultural que como ingrediente pío.

### 3.2.2. La música

A diferencia del caso García Morente que analizaremos, en la conversión de Claudel la música tiene un valor circunstancial. Lo demuestra el tratamiento en *Ma conversion*, donde encontramos dos referencias:

- a) << Les enfants de la maîtrise en robes blanches et les élèves du petit séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet qui les assistaient, étaient en train de chanter ce que je sus plus tard être le Magnificat. J'étais moi-même debout dans

---

<sup>142</sup>Cfr. Guillemin, H., *Le « converti »...*, op.cit., p. 66.

<sup>143</sup> Cfr. Claudel, P., *Mémoires...*, op.cit., p.31.

la foule, près du second pilier à l'entrée du chœur, à droite du côté de la sacristie. Et c'est alors que se produisit l'événement qui domine toute ma vie.>> <sup>144</sup>

b) << Dieu existe, Il est là. C'est quelqu'un, c'est un être aussi personnel que moi. « Il m'aime, Il m'appelle. » Les larmes et les sanglots étaient venus et le chant si tendre de l'Adeste ajoutait encore à mon émotion.>> <sup>145</sup>

En a) vemos que la referencia a la música, que se interpretaba en Notre-Dame, antecede a la especificación locativa que, como vimos, sirve para dotar de concreción a la narración y de veracidad al testimonio. Nada en el texto hace sugerir que su función o participación sea distinta; parece más bien un dato para terminar de dibujar el ambiente donde se iba a producir la conversión. Veremos que en García Morente la audición de Berlioz fue la que, según su propio protagonista, provocó la visión de pasajes vitales de Cristo. Aquí, a la luz del texto, no podemos proponer una concomitancia entre los dos hechos –conversión y audición de música-, al menos no como causa y efecto. En definitiva, la entonación del *Magnificat* por parte de los alumnos del seminario menor, no desencadenó la epifanía. Es cierto que, en otros foros, Claudel ha confesado su gusto por la música, en especial por Wagner y Beethoven. Guillemin, basándose en un elogio en *Contacts et Circonstances* sobre cómo la música alemana “*déjà ouvert un autre monde*”<sup>146</sup>, considera que ayudó, al igual que Rimbaud, para superar el materialismo.

En b) encontramos más problemas. El *Adeste* parece participar activamente de la acción, como actante; aunque, eso sí, era un potenciador (“*ajoutair*”), no el causante – rol que será desempeñado por la propia revelación “*Dieu existe*”-. Nos quedarían dos posibilidades. Por un lado, la capacidad que tiene la música para acompañar o potenciar cualquier estado, de lo que podrá dar fe cualquier especialista en semántica cinematográfica. Por otro lado, podemos pensar -de hecho lo hacemos- que la teofanía dotó al canto de su sentido sacro, todo lo contrario al decadentismo que el adolescente buscaba. Al revelarse Dios, el canto que se le eleva cobra una especial significación, reclama su cometido de oración y adoración a esa Suma Realidad que se le manifestaba.

<sup>144</sup> Claudel, P., *Ma conversion, op.cit.*, p.1010. << Los niños de la escolanía vestidos de blanco y los alumnos del seminario de Saint-Nicolas-du.Chardonnet, que les ayudaban, comenzaban a cantar lo que después supe que era el *Magnificat*. Me encontraba entre la muchedumbre, cerca del segundo pilar a la entrada del coro, a la derecha de la sacristía. Entonces se produjo el acontecimiento que domina toda mi vida. >>

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 1010. << Dios existe, está ahí. Es alguien, un ser también personal, como yo. “Él me ama, Él me llama.” Las lágrimas y los sollozos aparecieron y el canto tan dulce del *Adeste* incrementaba aún más mi emoción. >>

<sup>146</sup> Claudel, P., *Contacts et Circonstances*, p. 24, cit. en Guillemin, H., *Le « converti »...*, p. 21.

No en vano, más adelante, dirá que las obras de Sófocles o Píndaro palidecían ante la grandeza del *Exulter*<sup>147</sup>.

De cualquier forma, abordaremos la posible participación de la música más detenidamente en el caso Morente, pues creemos que el testimonio del español nos invita a ello en mayor medida que el caso presente.

### 3.2.3. Súbito

Harto conocida es la cita del *Art poétique* de Claudel, donde afirma que “*el hombre se forma interiormente con el ejercicio y se forja respecto a lo exterior mediante los choques*”. Pese a la ambigüedad que la realidad divina puede generar en la dicotomía entre interior y exterior, la conversión de Claudel puede considerarse como un encuentro con algo exterior, por impacto, entre dos actantes, aunque uno deba considerarse pasivo. Por lo tanto, choque, y choque delimitable y repentino:

<< En un instant, mon cœur fut touché et je crus. Je crus, d'une telle force d'adhésion, d'un tel soulèvement de tout mon être, d'une conviction si puissante, d'une telle certitude ne laissant place à aucune espèce de doute que, depuis, tous les livres, tous les raisonnements, tous les hasards d'une vie agitée, n'ont pu ébranler ma foi, ni, à vrai dire, la toucher. >><sup>148</sup>

“*En un instant*” o, en las *Mémoires*, “*je me suis en somme converti essentiellement tout d'un coup*”<sup>149</sup>. Es un cambio que se obra instantáneamente, súbitamente. Y, lo que es más importante aún, definitivamente. Si bien hemos podido apuntar la influencia de la música alemana o de Rimbaud, éstas pudieron generar dudas o suscitar posibilidades, pero no provocar una certeza que ningún “libro”, “racionamiento” o “azar de la vida” fue capaz de debilitar. El 25 de diciembre en Notre-Dame no se produce una posibilidad de creencia, sino una certidumbre y un compromiso irrenunciable –“*adhésion, conviction, certitude*”-. Todo ello, si se nos

---

<sup>147</sup> Cfr. Claudel, P., *Ma conversion*, *op.cit.*, p.1013.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p.1010. << En un instante mi corazón fue tocado y creí. Creí con tal fuerza de adhesión, con tal levantamiento de todo mi ser, con una convicción tan pujante, con tal certidumbre que no dejaba lugar a ninguna especie de duda que, después, todos los libros, todos los razonamientos, todos los azares de una vida agitada no han podido hacerla tambalear, si digo verdad, ni siquiera tocarla. >>

<sup>149</sup> Claudel, P., *Mémoires...*, *op.cit.*, p.53. << Yo me convertí de un golpe esencialmente. >>

permite el coloquialismo, de golpe y porrazo, fulgurantemente. Esto, desde luego, le enlaza con el arquetipo de las conversiones súbitas: san Pablo de Tarso y su caída del caballo camino de Damasco<sup>150</sup>. Más aún, habida cuenta del recelo que Claudel tuvo de comparar su conversión con la de otros, salvo con el citado apóstol<sup>151</sup>.

Ahora bien, habrá que distinguir entre lo “inesperado” en Claudel, y lo “inesperado” en Frossard o García Morente. Frossard, al igual que Claudel, se convirtió siendo joven, pero criado en un ambiente comunista y perfectamente ateo. Morente sufrió el cambio siendo bien adulto y con un agnosticismo macerado durante muchos años de reflexión y estudio filosófico. Claudel, no obstante, fue bautizado e hizo la primera Comunión. Tras un intervalo materialista-ateo de apenas cuatro años –llegada a París en 1882; conversión en 1886-, vuelve a retomar la fe católica. Habría que matizar eso de “retomar”, pues, como hemos visto, la fe que perdió cuando llegó a París se componía de cultura y tradición más que de convencimiento real. Sea como fuere, es menor la espectacularidad respecto a los dos otros casos debido a la falta de contraste; aunque, eso sí, esto puede afectar al carácter “inesperado” del fenómeno, pero no al fenómeno en sí que no se legitima en parámetros de “espectacularidad”.

Como era de esperar, Guillemin niega el carácter súbito de la conversión<sup>152</sup>. Sustituye el término “conversión” por « *le rapide retour à la foi d'un garçon de dix-huit ans qui avait connu, depuis trois ou quatre ans, une éclipse de sa croyance* », con claro espíritu desmitificador. Las razones principales son el proceso que había iniciado con la lectura de Rimbaud, la búsqueda personal que en este sentido estaba realizando y las razones que hemos visto en el párrafo anterior. Probablemente, tolera Guillemin, tuvo algún tipo de experiencia o emoción en Notre-Dame, pero debería considerarse como cristalización de un proceso paulatino de retorno a “la casa del padre”. Así, niega cualquier valor “fortuito”, “inesperado” o “súbito”, achacando a las narraciones que conocemos –preeminentemente *Ma conversion*- un intento por dotar de patetismo y teatralidad a la supuesta “conversión”. Dada la vivacidad de recuerdo con que Claudel rememora su conversión, Guillemin nos exigiría presuponer en el narrador un deliberado propósito de tergiversación. ¿Qué razones tendría Claudel para omitir y exagerar? Respecto a Dios, resaltar el componente milagroso y presentarlo como

---

<sup>150</sup> Cfr. Hch. 9.

<sup>151</sup> Cfr. Guillemin, H., *Le « converti »...*, op.cit., p. 72.

<sup>152</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 27-28.



partícipe e innegable, porque puede ponerse en duda una creencia, pero no un acontecimiento. Respecto a él mismo, legitimarse como “electo” de Dios, igual que san Pablo<sup>153</sup>, con todo lo que ello implica. Esto supondría cierta megalomanía y exhibicionismo, es decir, jamás callaría la intervención directa de Dios en su favor, ya que es lo que le consagra como “elegido”. No obstante, resulta dudoso a tenor de las múltiples declaraciones de pudor ante el relato de su conversión, por ejemplo, en las cartas que se conservan destinadas a André Gide<sup>154</sup>, que luego analizaremos. De nuevo, en este dilema, preferimos quedarnos con el testimonio del único protagonista-testigo-narrador del suceso, antes que con especulaciones hechas a posteriori por un tercero. Se ha dicho: nuestra materia de estudio es el testimonio en sí. Además, como defenderemos en la última parte de la tesis, consideramos vigente el *pacto autobiográfico* que sobre todo Philippe Lejeune postuló y defendió.

#### 3.2.4. Gracia

Este tipo de conversiones exigen una intervención de lo divino que produzca la acción del cambio. Se trata de “la hora de la gracia”, el *kairós* -καιρός, "el momento justo"-, en que el hombre se siente tocado por una gracia milagrosa y divina.

<< En un instant, mon cœur fut touché et je crus. >><sup>155</sup>

“*fut touché*”, es decir, pasivo. La iniciativa corresponde a Dios que, al mismo tiempo, desempeña el único papel activo de la acción; el hombre se limita a recibir la revelación, a ser “vaso de elección”, de nuevo, al igual que Saulo. Claudel, en un proceso metonímico tan antiguo como el mundo, habla del “corazón”, dando a entender que la interlocución se produce con la parte más íntima e insobornable del hombre. Igualmente, la referencia al órgano nos indica qué tipo de rango humano es el implicado, y será el corazón-irracional frente a la cabeza-racional. La consecuencia será la fe: “*je crus*”.

---

<sup>153</sup> Cfr. 2Co. 1,1.

<sup>154</sup> Cfr. Carta del 17 de noviembre de 1913, recogida en *Correspondencia 1899-1926. Paul Claudel y André Gide*, Mallet, R., Traducción de J. Farrán Mayoral, Barcelona, José Janés, 1952.

<sup>155</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, *op.cit.*, p.1010. << En un instante mi corazón fue tocado y creí. >>

<< [...] la Providence divine se servait pour atteindre et s'ouvrir enfin le cœur d'un pauvre enfant désespéré [...] >><sup>156</sup>

Comúnmente, y creemos que Claudel aquí también, nos referimos a la Divina Providencia como la intervención directa de lo divino en el trascurso de la historia humana. Es, para que nos entendamos, la mano de Dios. Por consiguiente, de la afirmación de Claudel se extrae una participación específica de la divinidad para su conversión. Más concretamente aquí:

<< C'est à moi, Paul, entre tous, qu'Il s'adressait et Il me promettait Son amour. >><sup>157</sup>

O en el poema *Magnificat*, de más que apropiado título:

<< Vous m'avez choisi entre tous ceux de mon âge. >>

Sin duda es éste uno de los factores que más impresionan al lector y conmocionan al protagonista: Dios deja de ser *absconditus* para manifestarse “directamente” a un sujeto concreto, “à moi” que dirá Claudel. La iniciativa de Dios, incide en dos características que veremos más adelante: a) el contacto deliberado de la suprema realidad ontológica con un individuo; y b) la obligación de responder afirmativamente.

Decíamos: la iniciativa y actividad corresponde a Dios, mientras que el sujeto recibe pasivamente una gracia que ni esperaba ni ha hecho nada para merecer. No se elige, sino que se es elegido:

<< Ce n'est point nous qui choisissons, c'est nous qui sommes choisis... nous sentons que nous ne pouvons plus défendre ceci en nous qui est comme le noyau germinal, le grain intime, la semence de notre propre nom. >><sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, p.1010. << [...] la Providencia se sirvió para tocar el corazón de una pobre criatura desesperada [...] >>

<sup>157</sup> *Ibid.*, pp.1011-1012. << Era a mí, Paul, al que entre todos se dirigía, prometiéndome su amor. >>

<sup>158</sup> cit. en *André Gide y Paul Claudel. Frente a frente*, Vila Selma, J., Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1952, p. 32. Traducción nuestra sobre la fuente: << No es alque que nosotros elijamos, somos nosotro los elegidos... sentimos que no podemos defendernos más de esto que es como el núcleo germinal, el grano ítimo, la simiente de nuestro propio nombre. >>

Contacto íntimo, directamente al corazón. El converso es llamado por su propio nombre, específicamente. En el caso de san Pablo, por ejemplo, se pone en boca divina el propio nombre –“Saulo, ¿por qué me persigues?”<sup>159</sup>–; en otros, como el que nos ocupa, no existe verbalización de ningún tipo, lo que no supone óbice para que el sujeto sienta el contacto como íntimo y personal, de ahí que el Dios que se revela sea un Dios de amor personal: “*Il me promettait Son amour*”.

### 3.2.5. Contacto ontológico

En *Ma conversion* no encontramos, a diferencia de *El Hecho Extraordinario* o *Dieu existe*, referencias al salto ontológico que se produce entre la criatura y el Creador; empero, es algo implícito en la experiencia que se relata y es legítimo, por tanto, buscar palabras al respecto en el resto de la producción claudeliana. Eso sí, en tal caso sería preferible acudir a los escritos de índole lírica o autobiográfica, ya que en un drama cada personaje se valida en sí mismo y no puede ser considerado como voceros del sentimiento o pensamiento de Claudel. Los personajes no han de considerarse trasuntos del autor en todo caso. Sería injusto para ambos y metodológicamente nefasto.

<< Ô Infini, il n’y a rien d’assez étroit dans mon cœur pour Te  
contenir !>><sup>160</sup>

He aquí la tragedia íntima de cualquier experiencia mística: el receptor se revela receptáculo insuficiente. Es tanta la grandeza y la gracia que se derrama, que apenas puede hacerse el hombre eco de ello; de ahí, por ejemplo, el componente de “inefable” que analizaremos en apartados subsiguientes. El contacto con la entidad ontológica mayor por definición –Dios–, más aún cuando es repentino, a modo de choque, produce una “conmoción” (“*Emotion*”, dice Claudel) por el contraste entre ambas naturalezas: la divina y la humana. Lógicamente, esto produce una sensación de pequeñez por contraste –“*petit enfant*”, se autodenomina en el *Magnificat*–, incluso de miseria ante el avistamiento de la fuente primordial de todo lo existente.

---

<sup>159</sup> Hch. 9,4.

<sup>160</sup> Claudel, P., cit. en Chrétien, J-L., *La joie spacieuse*, París, Les Éditions de Minuit, 2007, p.240.  
Traducción nuestra a la fuente citada : << ¡Oh Inifinito, no hay capacidad en mi corazón para  
contenerte!>>

Para introducirse en ese estado, el hombre no puede permanecer en su condición ordinaria, ya que, de ordinario, Dios no se manifiesta de esa manera. Recordemos que se trata de una experiencia única que por sí sola se basta para cambiar toda una vida. Así pues, para penetrar en esta revelación, en esta experiencia en sí saturada, se precisa que el sujeto sobrepase sus propios límites, excediendo su naturaleza y su inmanencia. Es lo que Jean-Louis Chrétien llama “dilatation” y que exige un proceso de amplificación, incluso de salida de sí –“éxtasis” significa salida-.

<< La dilatation est le lieu où la Cause me donne de devenir cause, la Vie d’être source de vie, l’Acte pur d’être principe d’action, la Beauté d’être facteur de beauté. C’est donc bien dans l’expiration-contraction-expulsion-restitution qu’elle atteint sa vérité. >> <sup>161</sup>

Si bien el contraste ontológico produce una sensación de pequeñez en el hombre, el aspecto que más destaca Claudel de este encuentro es relativo a la pureza. En una carta remitida a Frizeau el 20 de enero de 1904 donde relata su conversión, dice:

<< [...] un être distinct, appelé Dieu, infiniment pur, infiniment tendre, infiniment innocent [...] >> <sup>162</sup>

Y, en ma *Ma conversion* :

<< J’avais eu tout à coup le sentiment déchirant de l’innocence, de l’éternelle enfance de Dieu, une révélation ineffable. >> <sup>163</sup>

No es, a tenor de este último testimonio, la grandeza de Dios lo primero a lo que se refiere Claudel, es decir, no es la impresión primera ni la asociación refleja. Lo será “la inocencia”. Veremos que la conversión de Manuel García Morente se desencadenó escuchando *La infancia de Jesús*, de Berlioz. Dice Claudel: “*un être distinct, appelé Dieu*”. Reconoce la otredad, es decir, que el actante es algo exterior que lleva la iniciativa. Sin embargo, la segunda parte de la cita remite a cierta vaguedad. El ser nuevo no se definirá por un significante y luego se desencadenarán sus implicaciones;

---

<sup>161</sup> Chrétien, J-L., *La joie...*, *op.cit.*, p. 246. << La dilatación es el lugar donde la Causa me entrega el devenir causal, la Vida que es fuente de toda vida, el Acto puro que es principio de acción, la Belleza que define todo grado de belleza. Esto se da, sin duda, en la expiración-contracción-expulsión-restitución con que ella alcanza su verdad. >>

<sup>162</sup> Traducción nuestra: << [...] un ser distinto, llamado Dios, infinitamente puro, infinitamente tierno, infinitamente inocente [...] >>

<sup>163</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, *op.cit.*, p.1010. << Tuve de repente un sentimiento desgarrador de la inocencia, de la eterna infancia de Dios, una revelación inefable. >>

en otras palabras, no se ve a Dios primero y luego se le arrojan las cualidades que la teología le adjudica, sino que primero se reciben percepciones de sus cualidades, de sus características: infinitamente “*pur, tendre, innocent*”. En tanto que infinitas, son cualidades inefables, pero Claudel las reconoce o, mejor, las recibe “*tout à coup*” – expresión que acompañará a todas las descripciones que se ocupan de la conversión-. Habla de “*enfance de Dieu*”, lo que, en primer lugar, remite a la encarnación de Cristo, y segundo y más importante en este apartado, a la situación de limpieza, a la ausencia de pecado que corresponde al niño. La infancia, según creemos, se presenta aquí como el estado no corrompido, aún limpio, sin la mancha de pecado. Escribe en el *Magnificat*:

<< Mais vous êtes à mon cœur ainsi qu’un être sans péché. >> <sup>164</sup>

En este sentido, el contacto con el ser de ontología mayor no sólo evidencia la nimiedad del hombre, sino también su impiedad o propensión al pecado, su naturaleza caída. Detalla Claudel que se trataba de un sentimiento “*déchirant*”, que le interpela dolorosamente, que, de alguna manera, le denuncia. Para responder adecuadamente, tendrá que obrar un cambio radical, lo que precisa algún tipo de fractura. No obstante, la experiencia no puede describirse como recriminatoria ni dolorosa. La describirá como “*Émotion bien douce*”<sup>165</sup> –emoción bien dulce-, porque la teofanía, al ser de un Dios que sólo se podrá resumir en torno a la palabra “amor”, es cuanto menos dulce, siempre bienvenida, gloriosa –“*Que les gens qui croient sont heureux !*”<sup>166</sup>-. Así pues, si deriva de aquí algún sentimiento de desasosiego o sufrimiento será por parte del sujeto, sobre todo por su incapacidad de respuesta o por el reconocimiento de la ofensa pretérita, pero nunca por parte del Dios que se revela.

El agraciado, ante esta revelación que se torna exhortación, quiere corresponder con la misma pureza, con la misma inocencia:

<< Señor, vengo a Vos como un niño; como el niño que Vos queréis que yo llegue a ser, como el niño en que se torna el que se abandona a Vos. Renuncio a todo lo que constituía mi orgullo, y que, junto a Vos, sería mi vergüenza. Escucho y Os someto mi corazón. >><sup>167</sup>

<sup>164</sup> Traducción nuestra: << Tú estás en mi corazón, así, como un ser sin pecado. >>

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 1010.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 1010. << ¡Que quienes creen son felices! >>

<sup>167</sup> Claudel, P., *Numquid et tu ?*, cit. en Mallet, R., *Correspondencia 1899-1926...*, p.22.

### 3.2.6. Dios de amor y filiación

En el mismo acto de manifestar-se, de tomar la iniciativa de la teofanía, el Dios se revela como amoroso o, al menos, dispuesto a inclinarse para comunicarse con sus criaturas. Si el hombre, como defendía san Agustín, es *capax Dei*, será porque Dios ha dejado abierto el camino para la intercomunicación, ya sea en un sentido u otro. “*Dieu existe. Il est là*”<sup>168</sup>, dice Claudel y nos hace recordar el título de la obra de Frossard: *Dieu existe, je me l’ai rencontré*. En ambos casos, tras la certificación de que Dios existe, se le encuadra en un lugar concreto, tanto con el adverbio de lugar en Claudel, como desempeñando la función de objeto directo en el título de Frossard. Dios existe y se revela en un lugar concreto; se introduce en el mundo del hombre hasta el punto de poder ser identificado. Es el Dios *Praesentissimus* que se manifiesta y comunica con el sujeto como interlocutor:

<< Presencia designa la existencia en reciprocidad, la existencia de un sujeto que existe relacionamente en ese acto de darse a conocer. >><sup>169</sup>

Sin embargo, no creemos que el hecho de que Claudel, en el momento de la conversión, atribuyera a Dios una naturaleza amorosa, se deba a un silogismo del tipo que hemos desarrollado arriba. Más bien, a la luz del texto, parece que la seguridad proviene de la propia experiencia. Lo declara emocionado Claudel en unas líneas que podemos considerar como el núcleo temático e intensivo del texto:

<< [...] Si c’était vrai, pourtant ? C’est vrai ! Dieu existe, Il est là. C’est quelqu’un, c’est un être aussi personnel que moi ! Il m’aime, Il m’appelle.>><sup>170</sup>

Aquí se aúnan los dos motivos principales de la revelación:

a) “*C’est quelqu’un, c’est un être aussi personnel que moi !*” Podemos ver esta afirmación -si se nos permite el atrevimiento teológico- como un *a su imagen y semejanza* a la inversa –“*personnel que moi*”-. El sujeto reconoce en el actante

---

<sup>168</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1010.

<sup>169</sup> Martín Velasco, J., *Introducción...*, op.cit., p. 144.

<sup>170</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1010. << ¿Estaría verdad por tanto? ¡Es verdad! ¡Dios existe, está ahí. Es alguien, un ser personal como yo! Me ama, me llama. >>

divino las cualidades que le hacen ser identificado como personal; a saber: unidad e intencionalidad. Al decir “como yo”, también le reconoce la capacidad de interactuar comprensiblemente; es, al fin y al cabo, un encuentro entre personas donde se puede distinguir entre “yo” y “Él”. Chrétien recoge las siguientes palabras de Claudel al respecto: “[...] *nous adorons un Dieu vivant, un Dieu qui fonctionne, un Dieu qui respire, qui Se respire Lui-même.*”<sup>171</sup>. Fuera de toda duda, esto elimina cualquier posibilidad de gnosticismo o panteísmo de cualquier tipo y acerca la revelación a la tradición católica. Si bien los contornos de la divinidad no son delimitables dada su naturaleza inconmensurable, esto no impide que pueda ser reconocida y situada en la dicotomía de presente/ausente. Nos encontramos, ciertamente, ante una paradoja, o, según la teología cristiana, ante un *misterio*.

b) “*Il m’aime, Il m’appelle*” La divinidad toma la iniciativa para revelar cuál es su actitud respecto al sujeto. Lo que ahora varía es el conocimiento de la circunstancia por parte de la criatura, ya que la actividad –al menos respecto al amor- de la divinidad precede a su descubrimiento; de ahí parte de la conmoción que genera y la vergüenza por la impiedad pretérita. En definitiva, Dios que ama. Resumiendo su epifanía a Frizeau en 1905, dice: “*Une relation d’amour entre cette personne que je suis et cette autre personne, qui est Dieu, c’est cela que j’avais compris, réalisé d’un seul coup.*”<sup>172</sup>. De nuevo, el acento en la relación de amor nos obliga a girarnos hacia la ortodoxia cristiana. Podemos, en ese sentido, afirmar que la teofanía que sufrió Claudel fue sustancialmente cristiana –el debate de si es así por la crianza y la imaginaria católica recibida durante la infancia, no es de relevancia aquí-. La característica fundamental y por consiguiente más reseñable y reflejamente comunicable del ente que se manifiesta es el “amor”, esto es, *Deus caritas est*. Su amor es personal, al igual que su llamada.

Afirma, también, “*Il m’appelle*”. La manifestación está preñada de una llamada, y una llamada, como era de esperar, personal –“*C’est à moi, Paul*”<sup>173</sup>-. En sí misma, la

<sup>171</sup> Claudel, P., cit. en Chrétien, J-L., *La joie...*, op.cit., p. 230. << [...] nosotros adoramos un Dios viviente, un Dios que funciona, un Dios que respira, que se respira a sí mismo. >>

<sup>172</sup> Claudel, P., cit. en Guillemin, H., *Le « converti »...*, op.cit., p. 70. << Una relación de amor entre esta persona que yo soy y esta otra, que es Dios, esto esto lo que comprendí de una sola vez. >>

<sup>173</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1011.

teofanía alberga la fuerza suficiente para no poder ser negada por quien la presencia; más aún, la magnitud es tanta que consigue cambiar la vida y al hombre como veremos en seguida. Se produce una filiación instantánea y definitiva, fomentada por el actante divino que se dirige a la persona en concreto. Es éste el quinto grado de la revelación, donde cada grado exige al anterior, y, como insinúa Claudel, siendo el quinto el más vinculante:

1- Dios existe: “*Dieu existe*”.

2- Está presente: “*Il est là*”.

3- Es personal : “*c’est un être aussi personnel*”.

4- Le ama : “*Il m’aime*”.

5- Le llama : “*Il m’appelle*”.

En poco tiempo, por tanto, se adquiere un conocimiento teológico; no tanto por medio de una reflexión disciplinar, sino extrayendo las consecuencias lógicas de aquello que se le había revelado:

<< C'est à moi, Paul, entre tous, qu'Il s'adressait et Il me promettait Son amour. Mais, en même temps, si je ne Le suivais, Il ne me laissait d'autre alternative que la damnation. Ah! Je n'avais pas besoin qu'on m'expliquât ce qu'était l'enfer et j'y avais fait ma « Saison ». Ces quelques heures m'avaient suffi pour me montrer que l'enfer est partout où n'est pas Jésus-Christ. >> <sup>174</sup>

Dios de amor, sí, pero que reclama una respuesta, una correspondencia, o al menos un intento de ella, por parte del hombre. Una vez conocido, la pena por no seguirlo es la “condenación”, y no tanto por tratarse de un Dios celoso, sino porque la “condenación”, en cuanto Infierno, se erige en ausencia de Cristo. Son, por así decirlo, estados excluyentes: o en el Infierno o en Cristo. Lo declara Claudel en la última frase de la cita: a la luz de la revelación, alejarse de ella implica acercarse al Infierno.

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, p.1012. << Es a mí, Paul, a quien se dirigía entre todos y prometía su amor. Pero, al mismo tiempo, si no le seguía, no me dejaba otra alternativa que la condenación. ¡Ah! No tenía necesidad de que me explicaran lo que era el Infierno, pues ya había pasado allí mi “Estación”. Aquellas horas me habían bastado para mostrarme que el Infierno era todo aquello que no fuera Jesucristo. >>



### 3.2.7. Inefable

Ya lo apuntaba cuando se refería a la experiencia acerca de la infancia de Jesús: “*une révélation ineffable*”<sup>175</sup>. La manifestación de lo divino no puede ser expresada con palabras. Por coherencia ontológica, la comunicación de la divinidad es pre-lingüística, tiene que ver más con la palabra primordial –“*En el principio existía la Palabra*”<sup>176</sup>–, esencial –urdimbre de cualquier lenguaje posterior<sup>177</sup>– y, por tanto, anterior a cualquier comunicación consensuada, de ámbito puramente humano. Así pues, la traducción de significado a significante, según la diferenciación de Saussure, es imposible o, al menos, infiel. Tanto en Claudel como en García Morente y Frossard, la divinidad no traslada palabras, no hay un discurso en sentido lingüístico; más bien se habla de “sensación, “impresión, “sentimiento”. Estos términos no se refieren a una experiencia subjetivista o peyorativamente emocional, sino que se centran, una vez más con insuficiencia, en una experiencia que no es susceptible de ser reducida a conceptos o vocablos. Así, la teofanía no es una experiencia sub-racional, sino supra-racional. Esto no quita, por otra parte, que haya un mensaje presente y perfectamente comprensible, aunque sea la sola confirmación de la existencia de Dios y de su naturaleza amorosa. Es inefable pero no ininteligible. Lo expresa, con el lenguaje antitético que ya abordamos en los otros casos de conversión, el más dotado de los místicos de nuestra tradición, san Juan de la Cruz:

<< [...] entréme donde no supe

y quedéme no sabiendo

[...] el espíritu dotado

de un entender no entendiendo

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, p.1010.

<sup>176</sup> Jn. 1,1.

<sup>177</sup> “Los antiguos habían distinguido con toda precisión el *logos endiathetos* o verbo interno del *logos prophoricos* o verbo externo. La palabra va siempre con nosotros aunque callemos o sobre todo cuando callamos. Porque la palabra no destinada al consumo instrumental es la que nos constituye: la palabra que no hablamos, la que habla en nosotros y nosotros, a veces, trasladamos en el decir.” Valente, J.A., *La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets, 2000, p. 62.

toda ciencia trascendiendo.>><sup>178</sup>

De otro lado, una de las maneras que tiene la lengua de explicar a alguien algo que desconoce, es la metáfora o la comparación, pero con qué comparar al mismo Dios o los efectos que éste produce en el contacto. “[...] *la seule comparaison que je puisse trouver pour exprimer cet état de désarroi complet.*”<sup>179</sup>, dirá más adelante.

Continúa Claudel:

<< En essayant, comme je l'ai fait souvent, de reconstituer les minutes qui suivirent cet instant extraordinaire, je retrouve les éléments suivants qui, cependant, ne formaient qu'un seul éclair [...] >><sup>180</sup>

Vista la inefabilidad inherente a lo divino, la comunicación de la teofanía al resto –al fin y al cabo ese es el intento de cualquier escrito de conversión- es igualmente ardua. No sólo por la naturaleza de la divinidad, sino por la fisionomía de la experiencia que disfruta el sujeto: única, súbita y difícilmente medible, como un rayo. Al recurrir Claudel a la imagen de “*éclair*”, dibuja gráficamente lo que supuso y la dificultad inherente a su comunicación. Al igual que nosotros en nuestro presente estudio, el protagonista-narrador debe tomar un suceso que acaeció, diseccionarlo y presentarlo, diferenciando posibles causas, características y conclusiones. Obviamente se trata de una desnaturalización: primero porque se trata de un suceso que no resulta de la unión de sus partes, por lo que cualquier recorrido por sus cualidades o reflejos nunca brindará una imagen completa y fidedigna, esto es, no existe sustitución textual legítima; segundo, porque la experiencia vendrá mediada por el tamiz del receptor, esto es, no podemos saber cómo se manifiesta lo divino sino cómo Claudel lo percibe, con sus subsiguientes interpretaciones o personalismos.

Asimismo, cualquier experiencia mística –que es, en definitiva, de lo que se trata<sup>181</sup>-, es comunicable. Cuando el lenguaje procura su trasposición, evidencia su insuficiencia, más aún en el caso de los conversos súbitos, donde la realidad que se

---

<sup>178</sup> San Juan de la Cruz, *Coplas sobre un éxtasis de harta contemplación*, en *Obras escogidas*, op.cit., pp. 33-34.

<sup>179</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1011.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p.1010. << En adelante, las numerosas veces que he procurado reconstruir los minutos que siguieron a este instante extraordinario, tropiezo con una serie de elementos que entonces formaron un único rayo [...] >>

<sup>181</sup> No nuestros autores, pero Max Jacob sí se refiere a su conversión como “un hecho místico”. Jacob, M., *Récit de ma conversion*, París, Gallimard, 1964, p. 1414.

manifiesta permanecía insospechada, por lo que no podemos compararlos con los místicos de larga trayectoria que van depurando su designación. Así, la aplicación lógica o adecuada del lenguaje, en cuanto rebasado, sería desarticulado, vago quizás en su intento de aprehender lo inaprehensible. El ejemplo paradigmático lo encontramos en Blaise Pascal y la nota que, relativa a su conversión, encontraron tejida en una de sus prendas tras la defunción:

<<El año de gracia de 1654. Lunes 23 de noviembre, día de san Clemente papa y mártir y de otros en el martirologio. Víspera de san Crisógono mártir, y de otros.

Desde aproximadamente las diez y media de la noche,  
hasta aproximadamente las doce y media.

Fuego.

“Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob”

(Ex 3, 6) y no de filósofos y sabios. Certeza. Certeza.

Sentimiento. Alegría. Paz.

Dios de Jesucristo.

*Deum meum et Deum vestrum* (Jn 20,7) “Tu Dios será mi Dios” (Rt 1, 16)

Olvido del mundo y de todo, excepto de Dios.

No se encuentra sino en los caminos indicados por el Evangelio.

Grandeza del alma humana.

“Padre justo, el mundo no Te ha conocido, pero Yo te  
he conocido” (Jn 17, 25)

Alegría, alegría, llantos de alegría.

Yo me he alejado.

*Dereliquerunt me fontem aquae vivae* (Jr 2, 13)

“Dios mío, ¿seré yo abandonado?” (Mt 27, 46)

Que yo no esté nunca separado de Él por toda la eternidad.

“Esta es la vida eterna, que te conozcan a Ti solo Dios  
verdadero, y a aquel a quién has enviado, Jesucristo” (Jn 17, 3)

Jesucristo. Jesucristo.

Yo me he separado, he huido de Él, lo he renegado,  
crucificado. Que no esté nunca separado de Él.

No se conserva sino por los caminos enseñados por  
 el Evangelio. Renuncia total y dulce.  
 Completa sumisión a Jesucristo y a mi director.  
 La alegría eterna por un día de prueba en la tierra.  
*Non obliscar sermones tuos* (salmo 118, 16) Amén. >><sup>182</sup>

Dejando al margen polémicas sobre las correcciones del texto y la conservación material que no son objeto del presente estudio, nos interesa destacar la redacción de la nota, acorde con la impresión y la naturaleza de una experiencia de teofanía. Periodos cortos, repeticiones, escasez de verbos, estructura caótica... todo lo anterior concuerda con la temática y las circunstancias de la experiencia. Ahora bien, sería injusto desacreditar los testimonios de conversión que no presenten estos rasgos, porque, si bien lo narrado es lo mismo, la naturaleza del texto difiere. El documento de Pascal era de ámbito personal - nadie más que él lo leyó en vida-, por lo que bastaba una serie de asociaciones que le recordaran el acontecimiento de aquella noche. Por el contrario, Claudel, Frossard y García Morente –este último en una epístola privada pero destinada a explicar el fenómeno a un tercero- procuraron con su texto representar lo más claramente posible el suceso que desencadenó su conversión, de forma que fuera comprensible para un lector hipotético. Aún así, creemos encontrar restos de esta justicia lingüística cuando intentan rescatar sus pensamientos en el momento preciso. Los tres recurren al lenguaje fragmentado, de periodos cortos y básicamente centrado en los deícticos –primer estadio del lenguaje-. Destacamos un ejemplo en cada caso:

Claudel- « *C'est vrai ! Dieu existe, Il est là. C'est quelqu'un, c'est un être aussi personnel que moi ! Il m'aime, Il m'appelle.* »<sup>183</sup>

Frossard- << *Il est la réalité, il est la vérité*>><sup>184</sup>

Morente- << *Volví la cara hacia el interior de la habitación y me quedé petrificado. Allí estaba Él.*>><sup>185</sup>

<sup>182</sup> Pascal, B., cit. en Jürgen Baden, H., *Literatura y conversión*, Traducción de Luis Alberto Martín Baro, Madrid, Editorial Guadarrama, 1968, pp. 48-49.

<sup>183</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1010.

<sup>184</sup> Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p.166. “Él es la realidad, él es la verdad (...)” p. 158.

<sup>185</sup> García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., p.42.

Para concluir al apartado y vadear hasta el siguiente, veamos unos versos de la segunda versión de *La ville*. En ellos, se lanza una exclamación que bien pudiera aplicársele al propio Claudel. Nótese la referencia al enmudecimiento y la recuperación de la palabra, ahora transformada, en virtud de una nueva dialogación con la entidad que ha transformado la criatura:

<< O mon fils! Lorsque j'étais un poète entre les hommes,

J'inventai ce vers qui n'avait ni rime, ni mètre,

Et je le definissais dans le secret de mon cœur cette fonction double et réciproque]

Par laquelle l'homme absorbe la vie et restitue, dans l'acte suprême de l'expiration,]

Une parole intelligible. >><sup>186</sup>

### 3.3. Consecuencias de la conversión

#### 3.3.1. Lágrimas

Habiendo comentado la posible simbología de las lágrimas en la parte fenomenológica y, esperando comentar la encarnación que adquiere en cada caso concreto, nos limitaremos, ahora, a ver cómo y cuándo aparece en el caso que nos ocupa y las consecuencias que ello implica.

<< «Que les gens qui croient sont heureux ! Si c'était vrai, pourtant ? C'est vrai! Dieu existe, Il est là. C'est quelqu'un, c'est un être aussi personnel que moi! Il m'aime, Il m'appelle.» Les larmes et les sanglots

---

<sup>186</sup> Claudel, P., *La ville* (segunda versión), París, Mercure de France, 1967, p. 103.

étaient venus et le chant si tendre de l'Adeste ajoutait encore à mon émotion. >>187

En este caso, la irrupción de las lágrimas apunta al cénit del fenómeno. Tras –al menos en sentido textual– alcanzarse el quinto grado de revelación, se desencadena el sollozo y el brotar de lágrimas que marcarán la muerte del antiguo hombre en aras de una nueva criatura en Cristo –lágrimas bautismales–. Es algo involuntario –“*étaient venus*”– que, como veremos en Frossard y García Morente, excede el componente emotivo para convertirse en signo presente de la transformación.

### 3.3.2. *Nuevo Hombre*

Las mismas razones nos llevan a tratar la figura del *Nuevo Hombre* únicamente en la plasmación concreta de Claudel. Nos limitaremos, pues, a ver de qué manera se refleja en *Ma conversion*. Además a él corresponden, probablemente por su condición de poeta, las imágenes más acertadas y gráficas al respecto.

<< L'état d'un homme qu'on arracherait d'un seul coup de sa peau pour le planter dans un corps étranger au milieu d'un monde inconnu est la seule comparaison que je puisse trouver pour exprimer cet état de désarroi complet. >><sup>188</sup>

Decididamente conseguido: un hombre al que se le arranca la piel para introducirlo en un nuevo cuerpo. El meollo de la persona, por así decirlo, permanece; pero cambia la piel, mediador entre el sujeto y el mundo. Cabe la posibilidad, claro está, de que la imagen haya sido construida tras años de lecturas y reflexión al respecto –el fenómeno y el texto distan 27 años uno de otro–; no obstante, la sensación que produce es de frescura, como si verdaderamente lo hubiera sentido así, coincidiendo con una larga trayectoria de conversos que hemos visto. Podemos, por tanto, al igual que las lágrimas, denominarlo como elemento arquetípico de la conversión religiosa.

---

<sup>187</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1010. << « ¡Que quiens creen son felices! ¿Si fuera verdad? ¡Es verdad! Dios existe, está ahí. Es alguien, un ser también personal, como yo. “Él me ama, Él me llama.” Las lágrimas y los sollozos aparecieron y el canto tan dulce del *Adeste* incrementaba aún más mi emoción. >>

<sup>188</sup> *Ibid.*, p.1011. << El estado de un hombre al que de una vez se le arrancara la piel para transplantarlo a un cuerpo extraño, en un mundo para él desconocido, es la única comparación que puedo encontrar para ilustrar ese estado de total desconcierto. >>

Así pues, el contacto con la divinidad, más concretamente con la persona de Cristo a través de la teofanía, transforma por completo al sujeto: ontológicamente, religiosamente, vitalmente, moralmente... Para lo que, empero, se precisa una muerte de lo anterior, pues “nadie echa vino nuevo en odres viejos”<sup>189</sup>. Lo reconoce el propio Claudel en las *Mémoires*:

<< Tout conversion est une mort plus ou moins. >><sup>190</sup>

Tras la muerte –siendo, de nuevo, el orden cronológico un imperativo del estudio más que una marca diacrónica-, nace una *nova creatura* en Cristo:

<< Si alguien está en Cristo, es una nueva criatura; lo antiguo ha pasado, he aquí que todo se hace nuevo. >><sup>191</sup>

Este renacimiento en Cristo, por otra parte, crea una dependencia; hasta tal punto que una persona sin Dios se mantiene “amputado”<sup>192</sup>. A partir de entonces, la vida se torna cristocéntrica –incluso cristo-dependiente-, significando éste el punto hacia el que hay que tender. Si asumir la redención de Cristo ha producido una nueva vida, ésta estará para siempre ligada a esa noticia y validada en ella:

<< J’ai besoin de lui pour être moi !>><sup>193</sup>

H. Jürgen Baden, en su estudio *Literatura y conversión*<sup>194</sup>, habla de la presencia del “fuego” en la conversión de Claudel, en analogía con el “fuego” que abría el Memorial de Pascal<sup>195</sup>. Claudel no hace referencia explícita al fuego, pero Baden se refiere a la mención del “éclair”<sup>196</sup> –relámpago-, que podrá ser entendida, según el estudioso, como metonimia del “fuego”. Así, Baden le adjudica función iluminadora y purificadora al “fuego” en la conversión de Claudel:

<< El fuego pone al descubierto la miseria de la vida anterior, al quemar esta vida de raíz; al mismo tiempo, el fuego opera una ilustración

---

<sup>189</sup> Mc. 2, 22.

<sup>190</sup> Claudel, P., *Mémoires...*, op.cit., p.63. << Toda conversión es una muerte más o menos. >>

<sup>191</sup> 2Co. 5, 17.

<sup>192</sup> Carta de Claudel a Gidé, Frankfurt, 7-12-1911, recogida en Mallet, R., *Correspondencia 1899-1926...*, p.22.

<sup>193</sup> Claudel, P., *Journal intime*, cit. en Guillemin, *Le « converti »...*, op.cit., p. 138. << ¡Tengo necesidad de Él para ser yo! >>

<sup>194</sup> Cfr. Jürgen Baden, H., *Literatura...*, op.cit., p. 95.

<sup>195</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 48-49.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 95.

carismática, que hace transparente para la presencia de Dios no sólo la propia existencia, sino la realidad toda. >><sup>197</sup>

En sintonía se expresa Jean-Louis Chrétien, religando la imagen del “fuego” con el concepto de “descubrimiento”, “transformación”, “gracia”, “aparición” y “experiencia límite”, “alegría/terror”:

<< Le feu nous transforme aussi, et nous donne des possibilités nouvelles, et à nous-mêmes inconnues. Il est un des noms les plus parlants de la grâce. Il est la puissance de l’aperçue, de l’illimité, aux prises en nous avec limite, et chaque fois qu’il nous approche, il y va d’une épreuve, d’un moment agonique, joyeux ou terrible, ou joyeux et terrible à la fois. >><sup>198</sup>

La muerte iniciática da paso a una nueva vida, a un nuevo ser. Como si, recién alumbrado, inflara por primera vez los pulmones para respirar un aire nuevo:

<< [...] je respirais enfin et la vie pénétrait en moi par tous les pores.>><sup>199</sup>

Aquí y, en general, en todo este apartado sobre el *Nuevo Hombre*, hemos visto una clara vivacidad en la metáfora, casi una carnalización, si se nos permite el término: el hombre que es trasplantado de piel, el aire que se introduce por todos los poros. Bien puede deberse al talento literario del poeta francés, pero la asepsia, que luego veremos, en el resto de texto, nos aconseja una consideración distinta. Creemos que en este caso la línea entre la imagen y la realidad que sustituye está diluida, provocando una unidad entre símbolo y referente. Cuando, por ejemplo, habla de que sentía como si le hubieran arrancado la piel, no se trata de una imagen de sustitución, sino de la plasmación fiel de un sentimiento que no se podría expresar de otra forma. Así, cuando refiere que la vida penetraba sus poros, no debemos presuponer una imagen de sustitución para un sentimiento de felicidad o alegría, sino como eso puramente, “la vida que penetra por

---

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>198</sup> Chrétien, J-L., *La joie...*, *op.cit.*, p. 254. << El fuego nos transforma también y nos ofrece nuevas posibilidades para nosotros mismos desconocidas. Es una de las más elocuentes acepciones de la gracia. Es la fuerza de la aparición, de lo ilimitado, y toma nuestro límites, y cada vez que se nos acerca, se acompaña de una prueba, de un momento agónico, terrible o feliz, o feliz y terrible al unísono. >>

<sup>199</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, *op.cit.*, p.1012. << [...] por fin volvía a respirar y la vida penetraba por todos mis poros. >>



todos sus poros”. La metáfora pierde el valor, si es que lo tuvo, de extrañamiento del lenguaje con ánimo literario, para ser única posibilidad de comunicación.

### 3.3.3. Nueva visión

Este nuevo nacimiento va aparejado de una nueva forma de ver que, de nuevo, Claudel describe con vivacidad, dando la sensación de lo que apuntábamos sobre la metáfora en el párrafo anterior:

<< [...] je fus rentré chez moi par les rues pluvieuses qui me semblaient maintenant si étranges [...] >><sup>200</sup>

La realidad objetiva, externa, sigue siendo la misma; lo que ha cambiado es el perceptor. Siguen siendo las mismas calles, pero ahora aparecen “étranges”, porque el que ahora las ve –Claudel en Cristo, “Homme nouveau devant les choses inconnues”<sup>201</sup>, leemos en *Tête d’Or* de boca de Cébès-, las ve por primera vez. En la *Cantate à trois voix*, vemos una bella plasmación de este redescubrir adánico:

<< Laeta- La terre est ressuscitée !

Beata- C’est la même.

Laeta- Non pas une autre, mais la même!

Fausta- Apparition solennelle!

Laeta- O nature enfin réelle!

Beata- Après l’abîme du baptême...

Laeta- Ressuscitée et la même!

Fausta- O pause avant que le jour se lève!

Laeta- La vérité, non plus le rêve!

Fausta- La même, et cependant nouvelle

---

<sup>200</sup> *Ibid.*, p.1011.

<sup>201</sup> Claudel, P., *Tête d’Or* (segunda versión), París, Mercure de France, 1959, p.11. << Hombre nuevo ante las cosas desconocidas. >>

Laeta- La même, et cependant éternelle! >><sup>202</sup>

Otros estudiosos, como José Vila Selma o Jean-Louis Chrétien, ponen el acento en el concepto armónico que desarrolla Claudel en su poética, donde toda la creación se orquesta en torno a la adoración, y en el principio de “con-naissance” que define en su *Art poétique* y que liga nacimiento y conocimiento:

<< Nous ne naissons pas seuls, Naître, pour tout, c’est co-naître. Toute naissance est une connaissance. >><sup>203</sup>

Por consiguiente, cuando Claudel vuelve a las calles de París no las verá extrañas tanto por ser un *Nuevo Hombre* el que las cruza, sino porque la iluminación que ha recibido afecta a todo lo que ve. El nuevo nacimiento le ha granjeado un conocimiento que envuelve a las cosas con su auténtica luz. El converso, como el poeta, transforma lo que le rodea en virtud de su nueva mirada y establece, así, una armonía de la unidad. La actitud, por tanto, del sujeto no es la mera contemplación pasiva, sino que interviene y altera lo que ve o, más correctamente, descubre la verdadera faz de lo observado. Dice en *La Ville*, a través de *Coeuvre*:

<< Un œil pur et un regard fixe voient toutes choses devant eux devenir transparentes. >><sup>204</sup>

Esta nueva visión tiene otra consecuencia: la revalorización de lo demás. El converso, como hemos tenido oportunidad de ver, descubre lo que, a partir de entonces, será el centro de su vida y, por ende, la vara con que medir todo lo demás. Ya lo habíamos comentado más arriba pero ahora traemos la cita completa: se trata de la exaltación de lo religioso, en tanto que relativo a lo descubierto, en detrimento de lo profano:

<< La lecture de l'office des Morts, de celui de Noël, le spectacle des jours de la Semaine Sainte, le sublime chant de l'Exultat auprès duquel

---

<sup>202</sup> Claudel, P. *Cinq grandes odes ; La cantate à trois voix*, París, Gallimard, 1957, p. 178-179.

<sup>203</sup> << Nosotros no nacemos solos, Nacer, en todo caso, es un co-nacer. Todo nacimiento es un co-nacimiento. >>

<sup>204</sup> Claudel, P., *La ville, op.cit.*, p. 89. << Un ojo puro y una mirada fijan hacen que todas las cosas se vuelvan transparentes. >>

les accents les plus enivrés de Sophocle et de Pindare me paraissaient fades [...] »<sup>205</sup>

Otra consecuencia de esto, y por la que Claudel ha sido acusado de pietista, es el eclipse de lo mundano. La grandeza del ente revelado es tal, que todo lo demás, todo lo que no sea Él, queda instantáneamente ensombrecido, al menos relativizado. Las líneas que ahora traemos a colación, además, se enmarcan dentro de la firme de intención de llevar una vida que agrade a Dios, con las renunciaciones necesarias que consigan distanciarle del pecado; una vida, en resumen, que consiga corresponder al amor que Dios le demostró y, ante el cual, cualquier amor humano palidece necesariamente:

<< Et que m'importait le reste du monde auprès de cet Être nouveau et prodigieux qui venait de m'être révélé ? >><sup>206</sup>

#### 3.3.4. Escrituras

Abandonado Notre-Dame, cruzadas las calles extrañas, arriba a su casa y, obedeciendo al impulso de la conversión que le hace buscar todo lo relativo al nuevo descubrimiento, toma una Biblia protestante que una amiga alemana había dado a Camille<sup>207</sup>. Este impulso, si queremos denominarlo así, nos remite con claridad al *tolle lege* agustiniano<sup>208</sup>.

<< Je ne connaissais que par Renan l'histoire de Jésus et, sur la foi de cet imposteur, j'ignorais même qu'Il se fût jamais dit le Fils de Dieu. Chaque mot, chaque ligne démentait, avec une simplicité majestueuse, les impudentes affirmations de l'apostat et me dessillait les yeux. >><sup>209</sup>

---

<sup>205</sup> Claudel, P., *Ma conversion, op.cit.*, p.1013. << La lectura del oficio de muertos, aquella Navidad, el espectáculo de los días de la Semana Santa, el sublime canto del *Exulten* y sus acentos, junto a los cuales los más embriagados de Sófoles y Píndaro parecían insípidos. >>

<sup>206</sup> *Ibid.*, p.1012. << ¿Y qué me importaba el resto del mundo después de este nuevo y prodigioso Ser que me había sido revelado? >>

<sup>207</sup> Cfr. *Ibid.*, p.1011.

<sup>208</sup> << [...] oigo de la casa vecina una voz como de niño o niña que decía canturreando y repitiéndolo muchas veces: Toma y lee, toma y lee. [...] me levanté interpretando que por disposición divina no se me mandaba otra cosa que abrir el libro y leer el primer capítulo que me encontrara.>> San Agustín, *Confesiones*, Traducción de Olegario García de la Fuente, Madrid, Akal, 2003, p. 206.

<sup>209</sup> Claudel, P., *Ma conversion, op.cit.*, p. 1011. << No conocía la historia de Jesús más que por Renan, fiándome de ese impostor, ignoraba que Él mismo se había llamado Hijo de Dios. Cda palabra, cada línea

Lo primero en ser derribado es el profeta de la época anterior: Renan, al que ahora, sin excesiva amabilidad, califica de “*imposteur*”. Como habíamos anotado en la primera parte de este trabajo, la figura de Jesús estaba definida y solventada por los estudios reduccionistas de Renan, por lo que se hacía imprescindible su superación. La propia Escritura, según sugiere Claudel, contradecía tajantemente las teorías de aquél, aunque tampoco debemos obviar la predisposición del poeta a raíz de la conversión. La verdad le había sido revelada, así que el contacto con las Sagradas Escrituras era un ejercicio de reconocimiento, de verbalización de lo que sobrenaturalmente ya se le había insuflado. De esta manera, se van cumpliendo etapas de este nuevo alumbramiento: “*me desillait les yeux*”. Y recordemos, una vez más a san Pablo, y cómo se le desprendieron las escamas de los ojos, enfrentando ahora el mundo desde una nueva perspectiva: “En el acto se le cayeron de los ojos una especie de escamas y recuperó la vista”<sup>210</sup>.

Aquel día abrió dos veces la Biblia por azar y dio con dos pasajes a los que atribuye “*une importance en quelque sorte prophétique*”<sup>211</sup>. El primero de ellos narraba un encuentro con Cristo en medio de un camino, completamente pertinente para el caso de la conversión:

<<Le premier était Emmaüs<sup>212</sup>, qui est en somme le récit d’une rencontre avec le Christ, par lequel le Christ expliquait toute la Bible au point de vue allégorique, au point de vue des rapports qu’elle a avec son Incarnation, sa Rédemption, enfin tous les mystères catholiques. >><sup>213</sup>

Más reconocimiento. A modo de resumen doctrinal, la lectura de Lucas aborda, oportunamente, las bases teológicas de la religión católica, y es que la conversión de Claudel, según él lo ve, no se debe a una teofanía anónima o neutra, sino estrictamente católica. Así, el pasaje de los discípulos de Emaús sirve para concretar, no la vaguedad de la experiencia que no es tal, pero sí su inefabilidad. Años después, en 1949, recordará

---

desmentía, con una sencillez majestuosa, las desvergonzadas afirmaciones del apóstata y me abrían los ojos. >>

<sup>210</sup> Hch. 9, 18.

<sup>211</sup> Claudel, P., *Mémoires...*, op.cit., p.62. << una importancia de alguna manera profética >>

<sup>212</sup> Cfr. Lc. 24.

<sup>213</sup> Claudel, P., *Mémoires...*, op.cit., p.62. << La primera fue la de Emaús, que en suma se trata de un relato de un encuentro con Cristo, a través del cual Cristo explica toda la Biblia desde un punto de vista alegórico, respondiendo cuestiones acerca de la Encarnación, la Resurrección, en fin, todos los misterios católicos. >>

que, a través de la lectura de Lucas, Dios le dilucidó el sentido de la Escritura y prendió su corazón con fuego que no se extinguió a lo largo de toda su vida<sup>214</sup>.

La segunda lectura sería el capítulo octavo de los *Proverbios*<sup>215</sup>, de la que señala:

<< [...] où la Sagesse de Dieu est symbolisée sous la forme d'une femme. [...] Enfin toute cette magnifique prosopopée des Proverbes m'avait énormément frappé, et toutes les figures de femmes dans mon œuvre ultérieure se rapportent plus ou moins a cette découverte. >><sup>216</sup>

Ambas lecturas, por tanto, le sorprendieron y conmocionaron –“*frappé*”-, lacrando, posiblemente, la conversión y estableciendo las guías sobre las que se desarrollaría el cuerpo doctrinal en que creyó toda su vida. La primera de ellas, la de Lucas, tiene relevancia para el momento concreto, como hemos visto; mientras que la segunda, la de los *Proverbios*, repercute de forma definitiva en toda la producción claudeliana posterior, especialmente en la configuración de los personajes femeninos en sus dramas:

<< Pour moi, la femme représente toujours quatre choses: soit l'âme humaine, soit l'Église, soit la Sainte Vierge, soit la Sagesse sacrée. On retrouve toujours cette idée-là plus ou moins latente. >><sup>217</sup>

Aparte de los pasajes que Claudel leyera aquel 25 de diciembre, la relación del poeta con las Escrituras ha sido íntima y fructífera. Dada su condición literaria, se muestra especialmente sensible a la forma del texto:

---

<sup>214</sup>Cfr. Claudel, P., *Sobre la Sagrada Escritura*, cit. en Jürgen Baden, H., *Literatura...*, *op.cit.*, p. 97.

<sup>215</sup>Más concretamente se refiere al siguiente pasaje según declara en las *Mémoires*, Proverbios. 8, 27-31: << Cuando él preparó los cielos, yo estaba allí; cuando decretó un círculo sobre la haz de la profundidad acuosa, cuando afirmó las masas de nubes arriba, cuando hizo fuertes las fuentes de la profundidad acuosa, cuando fijó para el mar su decreto de que las aguas mismas no pasaran más allá de su orden, cuando decretó los fundamentos de la tierra, entonces llegué a estar a su lado como un obrero maestro, y llegué a ser aquella con quien él estuvo especialmente encariñado día a día, y estuve alegre delante de él todo el tiempo, pues estuve alegre por el terreno productivo de su tierra, y las cosas que fueron el objeto de mi cariño estuvieron con los hijos de los hombres. >>

<sup>216</sup>Claudé, P., *Mémoires...*, *op.cit.*, pp.62-63. << [...] donde la Sabiduría de Dios está simbolizada cen la figura de una mujer [...] En definitva, toda esta magnífica prosopopeya de los Proverbios me había impresionado fuertemente, y todas las figuras femeninas de mi obra ulterior remiten más o menos a este descubrimiento. >>

<sup>217</sup>*Ibid.*, p.63. << Para mí la mujer representa todas estas cuatro cosas : son el alma humana, son la Iglesia, son la Santa Virgen, son la Sabiduría sagrada. Se pueden encontrar en ella todas estas ideas más o menos latentes. >>

<< [...] j'avais entendu l'accent de cette voix si douce et si inflexible qui n'a cessé de retentir dans mon cœur. >> <sup>218</sup>

Los calificativos de “*douce*” y “*inflexible*” de esta última cita, se unen a los de “*magnifique*” y “*simplicité majestueuse*” de más arriba; todos, claro está, pertenecientes a *Ma conversion* y relativos a las Escrituras. Asimismo, la referencia a “*l'accent*” remite claramente a un componente formal, al modo en que Dios, a través del texto, se expresa. El contacto, pues, de Claudel con la Biblia constituye un maravillamiento, tanto en el aspecto estético como el trascendental; afecta, por tanto, en igual medida al Claudel poeta como al Claudel creyente. En su producción posterior desarrolla esta idea donde “lo que se dice” y “cómo se dice” han de ir engarzados en una idea superior de belleza, verdad y armonía.

La fascinación por la Escritura será un constante en toda la obra claudeliana. A lo largo de sus estudios exegéticos, se aprecia un enfoque apegado al simbolismo y la consideración alegórica de los textos sagrados:

<< [...] todo lo que pasa es promovido a la dignidad de la expresión, todo lo que pasa es promovido a la dignidad de la significación, todo es símbolo o parábola, todo es figura. >> <sup>219</sup>

Para Claudel, la Escritura posee un significado unitario, aunque no monolítico. Como un todo orgánico, gravita en torno a Cristo. La Palabra cobra importancia salvífica y se transforma en Palabra por excelencia, última y redentora; a la que Claudel se mostró especialmente sensible. De ahí que revalorice su carácter global en detrimento de los estudios meramente filológicos. Su validez se demuestra en sus efectos, es decir, en su capacidad de cambiar o dar sentido a la vida de quien permanezca con el oído abierto. Es lo que los reformadores denominan como *viva vox Evangelii* <sup>220</sup>:

<< [...] el pan se acredita al alimentar, el vino, al embriagar; la garantía de la verdad es la vida, y la garantía de la vida, hacer vivir. Son éstas realidades esenciales, contra las que no vale ningún argumento. >> <sup>221</sup>

---

<sup>218</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1011. << [...] hube escuchado el acento de esta voz tan dulce e inflexible que no ha dejado de resonar en mi corazón. >>

<sup>219</sup> Claudel, P., *Introduction au libre de Ruth*, en OC, op.cit., p. 60.

<sup>220</sup> Cfr. Jürgen Baden, H., *Literatura...*, op.cit., p. 99.

<sup>221</sup> Cit. en *ibid.*, p. 99.

No cabe, pues, un acercamiento cientifista, en sentido filológico, que acaba por enajenar el texto y alienarlo. La comunicación de la Biblia con el lector es dialógica y desnuda, como señala Chrétien, “*bouche-à-bouche*”<sup>222</sup>.

### 3.4. Segunda fase de la conversión

Al igual que en otros casos de conversión, en Claudel podemos marcar dos etapas en el proceso de conversión, de ahí que pueda ser denominada como “bifásica”. En un primer momento tendríamos el choque y la revelación, que hemos estado desgranando hasta aquí, y, en un segundo momento, un proceso de purificación y maceración que desembocará en el ingreso total en la “Comunidad de los fieles”, y será considerado como “conversión total”. Así lo resume el entrevistador, Jean Amrouche, en las *Mémoires*, a lo que Claudel contestará, “*C’est ça*”:

<< Nous sommes encore à cette époque de votre vie où vous procédiez à cet énorme effort de conversion totale, parce que le coup de la grâce que vous avez reçu en 1886, le 25 décembre, à Notre-Dame à l’heure des Vêpres, vous avait en quelque sorte illuminé, mais il vous restait à vous convertir, c’est-à-dire à plier, à ordonner toute votre pensée par la foi que vous veniez de recevoir. >><sup>223</sup>

#### 3.4.1. Permanencia de ideas

<< Émotion bien douce où se mêlait cependant un sentiment d’épouvante et presque d’horreur! >><sup>224</sup>

---

<sup>222</sup> Chrétien, J-L., *La joie...*, *op.cit.*, p. 229.

<sup>223</sup> Claudel, P., *Mémoires...*, *op.cit.*, p.58. << Estamos aún en esa etapa de su vida donde realizaste ese enorme esfuerzo para la conversión total, porque el golpe de la gracia que usted recibió en 1886, el 25 de diciembre, en Notre-Dame a la hora de vísperas, de alguna forma le iluminó, pero aún quedaba para que se convirtiera, por así decirlo que le sometiera, así como ordenar sus pensamientos en torno a la fe que ya había recibido. >>

<sup>224</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, *op.cit.*, p.1010. << Emoción bien dulce que iba sin embargo acompañada de un sentimiento de terror y casi de horror. >>

Sin contextualizar, la antítesis de sensaciones –dulce/espanto- podría explicarse por la desorientación sensitiva y semántica que sufre un sujeto al entrar en contacto con la divinidad. Como hemos apuntado, su naturaleza y ontología es tal, que puede producir cierto sobrecogimiento, incluso temor, aunque pueda revelarse como Dios de amor. Anticipemos el torbellino de sensaciones que invadieron a Morente como antesala de su teofanía:

<< No puedo decir exactamente lo que sentía: miedo, angustia, aprensión, turbación, presentimiento de algo inmenso, formidable, inenarrable, que iba a suceder ya mismo, en el mismo momento, sin tardar. >><sup>225</sup>

Sin embargo, no es esa la causa de la expresión antitética en Claudel. Veámoslo en la cita completa:

<< Émotion bien douce où se mêlait cependant un sentiment d'épouvante et presque d'horreur! Car mes convictions philosophiques étaient entières.>><sup>226</sup>

Le espanta que su castillo ideológico no se hubiera derrumbado y alterado en consonancia con su nuevo ser y su nueva fe. Se encontró sumergido en la paradoja de ser un converso al catolicismo que seguía manteniendo ideas anticlericales. Se lo explica a Frizeau en una carta del 20 de enero de 1904:

<< [...] un Dieu que j'aimais et en qui je croyais de toutes les forces de mon cœur et de ma substance. [...] en même temps, de la parfaite absurdité de ces dogmes et de ces légendes. >>

Y, en *Ma conversion* :

<< Dieu les avait laissées dédaigneusement où elles étaient, je ne voyais rien à y changer, la religion catholique me semblait toujours le même

---

<sup>225</sup> García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., p.42.

<sup>226</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1010. << Emoción bien dulce que iba sin embargo acompañada de un sentimiento de terror y casi de horror. Y es que mis convicciones filosóficas permanecían incólumes. >>



trésor d'anecdotes absurdes, ses prêtres et les fidèles m'inspiraient la même aversion qui allait jusqu'à la haine et jusqu'au dégoût. >> <sup>227</sup>

Con términos como “*légendes*”, “*anecdotes absurdes*”, “*absurdité de ces dogmes*”, refleja perfectamente el lenguaje y los lugares comunes que adornaban su ateísmo y anticlericalismo, y que pese a todo permanecían. Emplea, incluso, términos decididamente fuertes como “*haine*” o “*dégoût*”. Como vemos, Claudel insiste en ello con una buena batería de vocablos que sirven para contrastar con lo eufónico de la conversión y su maravillamiento. Esto, amén de una posible intencionalidad por destacar lo milagroso del cambio ante tan cerriles posturas, indica la importancia que la paradoja tuvo en Claudel. Sufrió hondamente, según parece, por la presencia de estos dos elementos irreconciliables: conversión y anticlericalismo. Al principio del fragmento, empero, sugiere que Dios voluntariamente dejó sus convicciones intactas. ¿Con qué finalidad? Claudel no se aventura, sólo constata que Dios no intervino para cambiarlas, de lo que se deduce que sí lo hizo, una vez más, para desencadenar el resto de la conversión. Pudiera ser, y aquí especulamos, que se deba a que la conversión afecta a la integridad de la persona, de la que estaría excluida la ideología por tratarse de un fenómeno ajeno y compartido, pero no definitorio del “yo”, según esto. El hombre ha cambiado, pero la ideología se mantiene en cuanto que está basada en unos razonamientos y silogismos autónomos, independientes de quien la profesa. Ergo, su rebatimiento provendrá de la propia razón, y, como hemos visto, eso queda más allá, o más acá, de la conversión, que es un fenómeno puramente vivencial y experimental:

<< L'édifice de mes opinions et de mes connaissances restait debout et je n'y voyais aucun défaut. Il était seulement arrivé que j'en étais sorti.>> <sup>228</sup>

Guillemin pone en duda lo anterior<sup>229</sup>; no tanto la permanencia de las ideas, sino que Claudel tuviera alguna, al menos madura, producto de la lectura y el racionamiento. Defiende, a raíz de dos testimonios, que el joven era un erial filosófico, por lo que difícilmente tuvo algún impedimento para abandonar ideas que tan superficialmente habría abrazado. Los datos para la hipótesis de Guillemin son:

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 1010. << Dios las dejó desdeñosamente a su propio destino; no veía ningún motivo para cambiarlas; la religión católica seguía pareciéndome una colección de anécdotas estúpidas; sus sacerdotes y fieles me inspiraban la misma aversión, que rozaba el odio y el asco. >>

<sup>228</sup> *Ibid.*, pp.1010-1011. << El edificio de mis opiniones y conocimientos no se derrumbó. Yo no descubría en él ninguna falta. Lo único que había pasado es que yo había salido de él. >>

<sup>229</sup> Cfr. Guillemin, H., *Le « converti »...*, *op.cit.*, pp.87-88.

a) Una carta a Suarès el 5 de agosto de 1907 en que confiesa su incapacidad para la lectura filosófica en los siguientes términos: “[...] *j’ai toujours été incapable d’un travail suivi, surtout appliqué à la pensée d’un autre.*”<sup>230</sup>

b) El testimonio de Romain Rolland, amigo de Claudel tras un curso de retórica en el Louis-le-Grand<sup>231</sup>. El 3 de marzo de 1889, tres años después de la conversión, Rolland describe a Claudel en su diario íntimo como un individuo superficial e incoherente; sensible y violento, su enemigo parecía ser la metafísica<sup>232</sup>. Luego, en *Le Cloître de la rue d’Ulm*, ahonda: “*Il ne se donne pas la peine de raisonner; c’est absurde, selon lui [...]; seuls existent, à ses yeux, la Nature, l’Instinct, la Sensation, l’Amour, le Désir, la Passion, la Flamme, la Vie, mais nettoyés de la pensée, qui n’est qu’un champignon.*”<sup>233</sup>

Desde luego, no se precisa una formación filosófica maciza para seguir tal o cual ideología o corriente. ¿Acaso sólo los filósofos tienen ideas? Además, ¿acaso tenemos que desmentir el testimonio de Claudel por las impresiones de un compañero, en este caso Rolland? Sin duda, cualquier testimonio debe ser contrastado y una persona, en especial Claudel como luego veremos, no está exenta de transformaciones y manipulaciones de su pasado, ya sea consciente o inconscientemente. Sin embargo, para desmentir la palabra de alguien se precisa algún contrapunto, al menos, del mismo peso. En este caso, no creemos que ni las apreciaciones de Rolland ni la confesión a Suarés imposibiliten que Claudel, a los 18 años, tuviera algún tipo de idea filosófica, aunque fuese raquítica.

### 3.4.2. Resistencia

<< Ce qui était le plus répugnant, à mes opinions et à mes goûts, c'est cela pourtant qui était vrai, c'est cela dont il fallait bon gré, mal gré, que

---

<sup>230</sup> << [...] siempre he sido incapaz de un trabajo regular, sobre todo aplicado al pensamiento de algún otro. >>

<sup>231</sup> Cfr. Lesort, P-A., *Claudel visto...*, *op.cit.*, p.20.

<sup>232</sup> Cfr. *Ibid.*, p.20.

<sup>233</sup> Cit. en Guillemin, H., *Le « converti »...*, *op.cit.*, p. 88. << Él no se consagraba al esfuerzo de razonar; es absurdo, según él [...]; sólo existen, según su visión, la Naturaleza, el Instinto, la Sensación, el Amor, el Deseo, la Pasión, el Ardor, la Vida, pero en materia de pensamiento, no era más que un champiñón. >>

je m'accommodasse. Ah! Ce ne serait pas, du moins, sans avoir essayé tout ce qu'il m'était possible pour résister. >> <sup>234</sup>

Parece ser que la divergencia entre ideas y conversión no sólo produjo un sentimiento de miedo, también una auténtica predisposición a la resistencia. Se abre un periodo de lucha que abarcará los siguientes cuatro años. Producida la súbita conversión, se abre ahora un periodo, si se nos permite el símil bélico, de guerra de guerrillas hasta la completa claudicación de la persona, hasta la conversión total. Claudel irá presentando una a una sus reservas y contraindicaciones:

<< J'ose dire que je fis une belle défense et que la lutte fut loyale et complète. Rien ne fut omis. J'usai de tous les moyens de résistance et je dus abandonner l'une après l'autre des armes qui ne me servaient à rien. Ce fut la grande crise de mon existence, cette agonie de la pensée dont Arthur Rimbaud a écrit: « Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes. Dure nuit! le sang séché fume sur ma face! » >> <sup>235</sup>

Las palabras citadas de Rimbaud nos recuerdan vívidamente a la lucha que Jacob mantuvo con el ángel *-Elohim-*, relatada en el capítulo 32 del *Génesis*. El personaje bíblico se enfrenta durante toda la noche y no cede hasta que el ángel consiente en bendecirlo y, como imagen del *Nuevo Hombre* que resulta del encuentro con Dios<sup>236</sup>, le renombra; ya no será “Jacob”, sino “Israel”, en lo que, además, vendrá prefigurado su destino. “Suéltame, que ha rayado el alba”, le ordena el ángel, porque la noche representa la batalla existencial que precede a la reconciliación, que tendrá lugar a la luz del día. Harto frecuentado es el tópico de la noche en la literatura de temática religiosa y, especialmente, mística; baste con recordar “la noche oscura del alma” que san Juan de la Cruz consideró imprescindible para arribar, luego, al éxtasis. La noche, en tanto que oscuridad, representa la ausencia de Dios; pero no es una ausencia estéril ni irrevocable, sino beligerante, dinámica en la búsqueda de la luz que representa la visión de Dios. Y violenta, tanto como para producir la muerte, la cual, como hemos visto, es

---

<sup>234</sup> Claudel, P., *Ma conversion, op.cit.*, p.1011. << Precisamente lo que más repugnante resultaba a mis opiniones y gustos, resultó ser verdad, precisamente eso debía orientarme, fuer de buen o mal grado. ¡Ah! Pero al menos no sin que intentara todo lo posible para resistirme. >>

<sup>235</sup> *Ibid.*, p.1011. << Me atrevo a afirmar que me batí valientemente y que llevé la lucha hasta su fin sin ninguna trampa. No dejé nada por intentar. Empleé todas las posibilidades de defensa y, sin embargo, tuve que abandonar una tras otras mis armas, no me servían para nada. Era la gran crisis de mi vida, lucha espiritual a vida a o muerte, de la que Arthur Rimbaud ha escrito: “La lucha espiritual es tan brutal como la lucha a muerte entre dos hombres. ¡Dura noche! ¡Aún hierve la sangre seca en mi rostro!” >>

<sup>236</sup> << He visto a Dios cara a cara, y tengo la vida salva.>> Gn. 32, 31.

imprescindible para el nuevo nacimiento. Esta violencia viene marcada en Rimbaud por la presencia de la sangre; en Jacob por la lesión “en la articulación femoral, en el nervio ciático”. La cojera resultante, o la sangre seca –“*sang séché*”- en Rimbaud, permanecen como recordación de la batalla, “como sello sobre el corazón”<sup>237</sup>. Para Claudel, la lucha serán estos cuatro años, hasta la conversión total. Dice: “*Ce fut la grande crise de mon existence*”.

Según el propio protagonista certifica<sup>238</sup>, la primera versión de *Tête d’Or*, escrita en 1889 –no en vano fue una época prolífica<sup>239</sup>-, recoge la crisis propia de la juventud –deseo de independencia, confirmación de la personalidad, etcétera- que, en el caso de Claudel, venía recrudescida por la batalla espiritual que libraba:

<< Chez moi ce désir était particulièrement violent puisqu’il coïncidait avec cette prodigieuse découverte qu’était somme toute la seconde partie du monde, le monde surnaturel, qui pour moi n’existait pas jusqu’à présent et tout à coup il se révélait. La découverte de l’Amérique par Christophe Colomb est peu de chose comparée à celle-là, puisqu’il ne s’agit pas seulement d’un pays, somme toute, comme le nôtre, mais d’un monde entièrement différent et avec lequel il faut arriver à arranger celui-ci. >> <sup>240</sup>

*Tête d’Or*, por lo tanto, representará ese intento de cohonestar los dos mundos y la resistencia ante la llamada de la Iglesia, en este caso representada en el personaje de la *Princesse* <sup>241</sup> -recordemos el modelo que Claudel tenía para todos sus personajes femeninos-, mientras que *Cébes* es “el hombre antiguo en relación con el hombre nuevo”<sup>242</sup>. Insistamos, no obstante en que los personajes de sus dramas no pueden ser considerados como trasuntos ficcionalizados del propio autor; podrán servir, eso sí, para dibujar una atmósfera o algún tipo de intencionalidad, pero sería fraudulento afirmar algo del tipo: Cébes = Claudel. Aconseja Lesort al respecto:

---

<sup>237</sup> Cantar de los cantares, 8,6.

<sup>238</sup> Cfr. Claudel, P., *Mémoires...*, *op.cit.*, p.61.

<sup>239</sup> Cfr. Claudel, P., *Ma conversion*, *op.cit.*, p.1012.

<sup>240</sup> Claudel, P., *Mémoires...*, *op.cit.*, pp.61-62. << En mí este deseo fue particularmente violento pues coincidió con el prodigioso descubrimiento de esa segunda parte del mundo, el mundo sobrenatural, que para mí no existía hasta que me fue de un golpe revelado. El descubrimiento de América por Cristóbal Colón es poca cosa en comparación, pues de ésta resultó un país, en definitiva, como cualquier otro, mientras que en este caso se trata de un mundo totalmente diferente que conlleva en sí la solución. >>

<sup>241</sup> *Ibid.*, p.62.

<sup>242</sup> De una carta a Mockel en 1891, cit. en Lesort, P-A., *Claudel visto...*, *op.cit.*, pp. 63-64.

<< Todo es Claudel, porque todo eso es inconmensurablemente más vasto que Claudel, aunque éste se sumerja en ello y lo absorba por todas partes y dé su propia voz, su verbo, a todas esas voces mezcladas por una batalla brutal, un universo en erupción. >><sup>243</sup>

Continuando con las razones de su resistencia:

<< La pensée de l'enfer, la pensée aussi de toutes les beautés et de toutes les joies, dont, à ce qu'il me paraissait, mon retour à la vérité, devait m'imposer le sacrifice, étaient surtout ce qui me retirait en arrière. >><sup>244</sup>

El primer motivo de resistencia, según estas líneas, será la supuesta exigencia de la nueva condición de creyente: determinado comportamiento para no arder en el Infierno, renuncia a todo lo placentero de la vida –“*beautés... joies*”-. En suma, la visión de la religión católica como antivitalista y con una serie de instrucciones morales que parecen vetar lo bello, lo sensual, lo placentero, etcétera. Y, más grave todavía, toda esta renuncia parecía impedir cualquier florecimiento del espíritu poético y literario, así como un retén a la creatividad artística. En una carta a Gide el 5 de diciembre de 1905, recuerda:

<< Je pensais devoir sacrifier l'art à la religion. Mon art! Dieu seul pouvait connaître l'énormité de ce sacrifice. Je fus sauvé quand je compris que l'art et la religion ne doivent pas être en nous, posés en antagonistes. >><sup>245</sup>

O, en *Ma conversion*, gracias al impulso estético que le brindaban los ritos católicos:

<< Peu à peu, lentement et péniblement, se faisait jour dans mon cœur cette idée que l'art et la poésie aussi sont des choses divines [...] >><sup>246</sup>

---

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>244</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, *op.cit.*, p.1011. << El pensamiento del infierno, así como de todas las bellezas y alegrías, según mi parecer, debía sacrificar para mi retorno a la verdad, lo que constituía el principal motivo de mi retraso. >>

<sup>245</sup> << Pensaba que tenía que sacrificar el arte a la religión, ¡Mi arte! Sólo Dios puede conocer la enormidad de ese sacrificio. Fui salvado cuando comprendí que el arte y la religión no se dan lugar en alguien como antagonistas. >>

<sup>246</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, *op.cit.*, p.1013. << Poco a poco, lenta y gravemente, amaneció en mi corazón la idea de que tanto la poesía como el arte son también cosas divinas [...] >>

Sin embargo, más adelante, abriendo con una significativa interrogación auto-apelativa, confiesa:

<< L'avouerai-je ? Au fond, le sentiment le plus fort qui m'empêchait de déclarer mes convictions était le respect humain. La pensée d'annoncer à tous ma conversion, de dire à mes parents que je voulais faire maigre le vendredi, de me proclamer moi-même un de ces catholiques tant raillés, me donnait des sueurs froides et, par moments, la violence qui m'était faite me causait une véritable indignation. >> <sup>247</sup>

“*Au fond*”, es decir, el pudor es el verdadero o más importante impedimento para confesarse católico y, por lo tanto, serlo plenamente, porque el sujeto no es hasta que es en comunidad, socialmente. Mientras viviera su fe en privado, la hipocresía le impediría arribar a la conversión plena, permanecería en algún tipo de esquizofrenia religiosa. Se precisa la penitencia de la confesión pública –recordemos que hasta la instauración de la confesión auricular, los fieles realizaban confesión pública de sus pecados, lo que en sí, llevaba aparejada la penitencia por exposición- y de asumir la posibilidad de ser asunto de escarnio a causa de su fe.

Al final, a la hora de analizar la redacción y publicación de *Ma conversion*, Claudel manifestará también pudor al tener que difundir públicamente un hecho de estas características; no obstante, el pudor aquí es distinto. Anunciar que, súbitamente, había decidido abrazar el catolicismo en un ambiente, familiar y social, en que tan denostado estaba, no debería de suponer un trámite fácil. ¿Cómo confesarse miembro de una comunidad eclesial que tanto había denostado? Aunque Claudel destaca la complicación de comunicarlo a sus padres, Guillemin acentúa el temor a la posible reacción de su hermana Camille, así como el rechazo por parte del mundo literario:

<< Camille, surtout, la terrible et fascinante Camille, couvrait les cagots de sarcasmes et d'outrages. >> <sup>248</sup>

---

<sup>247</sup> *Ibid.*, p.1012. << ¿Debo confesarlo? En el fondo era la vergüenza ante los demás lo que me impedía confesar abiertamente mis convicciones. La idea de proclamar mi fe ante todo el mundo, de decir a mis padres que el viernes quería ayunar, la idea de declararme como uno de aquellos ridiculizados católicos, me producía un sudor frío; la violencia que se me había infringido me causaba una verdadera indignación.>>

<sup>248</sup> Guillemin, H., *Le « converti »...*, *op.cit.*, p. 121. << Camille, sobre todo, la terrible y fascinante Camille, cubría a los mojigatos de sarcasmos y ultrajes. >>

En otro punto, Guillemín añadirá respecto a las consecuencias en el ambiente literario:

<< Le P.C. au carrick artiste et pantalon clair se persuadait alors, considérant ce qu'étaient autour de lui les salons littéraires et les dispositions des écrivains « valables », qu'une incorporation, de sa part, patente, à la cohorte catholique équivalait pour lui à un véritable suicide.>><sup>249</sup>

El 30 de agosto de 1954, le escribe al propio Guillemín, diciéndole:

<< On ne peut dire que la littérature catholique des années 80 m'ouvrait des perspectives bien tentantes. >><sup>250</sup>

Sin embargo, alrededor de 1890 –casualmente o no, cuando se confirma su conversión total-, la situación de la literatura católica y su consideración cambian ostensiblemente. En el último año de la década de los ochenta, Claudel lee *Sagasse* de Paul Verlaine, el más religioso de sus poemarios. La primera edición data de 1881, pero pasó inadvertida hasta 1889, gracias a una reedición de Vanier<sup>251</sup>, recibiendo, a partir de entonces, el reconocimiento y la admiración. A lo que habrá que sumar la publicación de las *Obras completas* de Charles Baudelaire, donde se incluirá los escritos *Fusées* y *Mon cœur a mis à nu*, donde el literato francés se acerca a la religión católica en lo que algunos han considerado como un conato de conversión –de cualquier forma veremos la importancia de Baudelaire más adelante-. Por las mismas fechas, autores como Paul Valéry o Charles Maurras cosechan declaraciones a favor del catolicismo, incluso de pertenencia. La publicación *La Plume*<sup>252</sup> dedica un monográfico el 1 de octubre de 1980, a los “*catholiques mystiques*”. En definitiva, parece que a principios de la última década del siglo XIX, empezaron a soplar vientos más benévolos para la literatura católica, lo que probablemente contribuyó para que Claudel abandonara el miedo de que la pertenencia al catolicismo cercenara su vocación artística.

---

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 123. << El Paul Claudel, con su carrera artística y sus pantalones claros, se persuadía ahora, consideraba que cuando empezaba a ser tomado como autor en los salones literarios y con su resolución de ser un exiritor “válido”, que una incorporación, de su parte, patente a la cohorte católica, equivaldría a un auténtico suicidio. >>

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 123 << Se puede decir que la literatura de los años 80 me abría una serie de perspectiva bien tentadoras. >>

<sup>251</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 124.

<sup>252</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 134.

Sea como fuere, Claudel se encuentra en un dilema interno, desgarrador: aún con la conciencia de haber sido depositario de una gracia de Dios, el pudor y el temor a la reacción de los demás le mantiene alejado de su nueva condición.

<< Et que m'importait le reste du monde auprès de cet Être nouveau et prodigieux qui venait de m'être révélé ? / C'était l'homme nouveau en moi qui parlait ainsi, mais l'ancien résistait de toutes ses forces et ne voulait rien abandonner de cette vie qui s'ouvrait à lui. >> <sup>253</sup>

Hemos conservado la última frase del párrafo anterior al cuerpo de la cita para explicar el demostrativo y contextualizar, pero lo que nos interesa ahora es el enfrentamiento entre ambos: el hombre nuevo vs. el hombre viejo. En la pervivencia de lo antiguo se explica lo inacabado de la conversión y la necesidad de un proceso bifásico. Tal y como vimos, el nacimiento de la nueva criatura en Cristo ha de ir precedida de la muerte del hombre viejo. Así, la batalla a que se refería Rimbaud pasa a ser fratricida, entre el Claudel antiguo y el nuevo. Al no poder cohabitar ambos, por ser por antonomasia contradictorios, la conversión no será plena hasta que Claudel renuncie por completo a su existencia anterior y sepulte definitivamente su antigua existencia. En *Lucas 9. 62*, se lee: “*Nadie que pone la mano en el arado y mira hacia atrás es apto para el Reino de los Cielos*”.

Este debate entre las reservas que susurra el hombre viejo que se resiste a morir y la pujanza del hombre nuevo que aspira a dominar todas las facetas vitales, empapa por completo el ecuador de *Ma conversion*. De igual forma que hicimos al principio del punto dedicado a la conversión –para respetar la organicidad y sintaxis del discurso que puede perderse con la insularidad de las citas-, vamos a destacar el texto completo para ver cómo se van contraponiendo, a modo de debate interno, las dos posturas (lo patentaremos, de nuevo, con dos tonalidades distintas-):

<< Émotion bien douce où se mêlait cependant un sentiment d'épouvante et presque d'horreur ! Car mes convictions philosophiques étaient entières. Dieu les avait laissées dédaigneusement où elles étaient, je ne voyais rien à y changer, la religion catholique me semblait toujours le

---

<sup>253</sup> Claudel, P., *Ma conversion, op.cit.*, p.1012. << ¿Y qué me importaba el resto del mundo frente a ese nuevo y prodigioso Ser que me había sido revelado?/ Así hablaba en mí el nuevo hombre, mientras que el antiguo se resistía con todas sus fuerzas sin querer abandonarse a esa nueva vida que se abría en mí. >>



même trésor d'anecdotes absurdes, ses prêtres et les fidèles m'inspiraient la même aversion qui allait jusqu'à la haine et jusqu'au dégoût. L'édifice de mes opinions et de mes connaissances restait debout et je n'y voyais aucun défaut. Il était seulement arrivé que j'en étais sorti.

>> Un Être nouveau et formidable, avec de terribles exigences pour le jeune homme et l'artiste que j'étais, s'était révélé que je ne savais concilier avec rien de ce qui m'entourait. L'état d'un homme qu'on arracherait d'un seul coup de sa peau pour le planter dans un corps étranger au milieu d'un monde inconnu est la seule comparaison que je puisse trouver pour exprimer cet état de désarroi complet. Ce qui était le plus répugnant, à mes opinions et à mes goûts, c'est cela pourtant qui était vrai, c'est cela dont il fallait bon gré, mal gré, que je m'accommodasse. Ah ! Ce ne serait pas, du moins, sans avoir essayé tout ce qu'il m'était possible pour résister.

>> Cette résistance a duré quatre ans. J'ose dire que je fis une belle défense et que la lutte fut loyale et complète. Rien ne fut omis. J'usai de tous les moyens de résistance et je dus abandonner l'une après l'autre des armes qui ne me servaient à rien. Ce fut la grande crise de mon existence, cette agonie de la pensée dont Arthur Rimbaud a écrit : « Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes. Dure nuit ! le sang séché fume sur ma face ! » Les jeunes gens qui abandonnent si facilement la foi ne savent pas ce qu'il en coûte pour la recouvrer et de quelles tortures elle devient le prix. La pensée de l'enfer, la pensée aussi de toutes les beautés et de toutes les joies, dont, à ce qu'il me paraissait, mon retour à la vérité, devait m'imposer le sacrifice, étaient surtout ce qui me retirait en arrière.

>> Mais enfin, dès le soir même de ce mémorable jour à Notre-Dame, après que je fus rentré chez moi par les rues pluvieuses qui me semblaient maintenant si étranges, j'avais pris une bible protestante qu'une amie allemande avait donnée autrefois à ma sœur Camille et, pour la première fois, j'avais entendu l'accent de cette voix si douce et si inflexible qui n'a cessé de retentir dans mon cœur.

>> Je ne connaissais que par Renan l'histoire de Jésus et, sur la foi de cet imposteur, j'ignorais même qu'Il se fût jamais dit le Fils de Dieu. Chaque

mot, chaque ligne démentait, avec une simplicité majestueuse, les impudentes affirmations de l'apostat et me dessillait les yeux. C'est vrai, je l'avouais avec le centurion, oui, Jésus était le Fils de Dieu. C'est à moi, Paul, entre tous, qu'Il s'adressait et Il me promettait Son amour. Mais, en même temps, si je ne Le suivais, Il ne me laissait d'autre alternative que la damnation. Ah ! de n'avais pas besoin qu'on m'expliquât ce qu'était l'enfer et j'y avais fait ma « Saison ». Ces quelques heures m'avaient suffi pour me montrer que l'enfer est partout où n'est pas Jésus-Christ. Et que m'importait le reste du monde auprès de cet Être nouveau et prodigieux qui venait de m'être révélé ?

>> C'était l'homme nouveau en moi qui parlait ainsi, mais l'ancien résistait de toutes ses forces et ne voulait rien abandonner de cette vie qui s'ouvrait à lui. L'avouerai-je ? Au fond, le sentiment le plus fort qui m'empêchait de déclarer mes convictions était le respect humain. La pensée d'annoncer à tous ma conversion, de dire à mes parents que je voulais faire maigre le vendredi, de me proclamer moi-même un de ces catholiques tant raillés, me donnait des sueurs froides et, par moments, la violence qui m'était faite me causait une véritable indignation. Mais je sentais sur moi une main ferme.>><sup>254</sup>

### 3.4.3. Lecturas

<< L'étude de la religion était devenue mon intérêt dominant. >><sup>255</sup>

Detalla a continuación un listado de los libros que más le ayudaron en su interés por formarse en el estudio de la religión. Respetamos el orden de aparición y no el cronológico, pues suponemos algún tipo de relevancia en él:

- *Pensées* de Blaise Pascal. "[...] *ouvrage inestimable pour ceux qui cherchent la foi, bien que son influence ait souvent été funeste.*"<sup>256</sup> Esta acotación a la obra del filósofo puede resultar intrigante, ya que no se extiende en

<sup>254</sup> *Ibid.*, pp.1010-1012.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p.1012. << El estudio de la religión se convirtió en mi principal interés. >>

<sup>256</sup> *Ibid.*, p.1012. << [...] obra inestimable para quienes buscan la fe, pero sin embargo su influencia fue funesta. >>

explicaciones. Las encontraremos en las *Mémoires*<sup>257</sup>, donde insiste en que Pascal es recomendable para los incrédulos que no tienen ninguna noción de fe y para los buscadores; no para él que, una vez que le fue revelada la existencia de Dios, le interesaban cuestiones teológicas más precisas. En cuanto a la “influencia funesta”, creemos, según los datos de que disponemos, que se refiere a la ausencia en la obra de Pascal de reflexiones sobre la Virgen o la Eucaristía, pilares, a ojos de Claudel, fundamentales en el catolicismo. También le criticará cierta propensión hacia el pesimismo y el escepticismo en su apología.

- Los tratados filosóficos de Bossuet. A tenor de lo que declara en las *Mémoires*<sup>258</sup>, el escritor francés al que más admiró Claudel. Estaba verdaderamente enamorado de su uso de la lengua francesa y su contenido teológico le sirvió para introducirse ergonómicamente en el estudio de la religión.
- Dante y sor Emmerich. En el caso de Dante se refiere a su “*Poème*”, lo que no puede indicar otra obra que la *Divina Comedia*. En la misma fuente que en los dos anteriores, habla de la delectación profunda que le brindó la obra del italiano. Constata que no le enseñó demasiado, suponemos que en el plano teológico, pero, y este símil es del propio Claudel, como Virgilio, le abrió las puertas del Paraíso<sup>259</sup>. Respecto a sor Emmerich no tenemos más datos; pero nada nos incita a dudar que se refiera a la celeberrima religiosa agustina a quien debemos, entre otras obras, las visiones de la Pasión de Cristo.
- *Metafísica* de Aristóteles. “[...] *m'avait nettoyé l'esprit et m'introduisait dans les domaines de la véritable raison.*”<sup>260</sup> “[...] *m'a débarrassé du kantisme.*”<sup>261</sup> Por tanto, la filosofía aristotélica le sirvió para superar la imperante filosofía de Kant que, por otra parte, nunca llegó a asimilar del todo<sup>262</sup>.

<sup>257</sup> Cfr. Claudel, P., *Mémoires...*, op.cit., p.52.

<sup>258</sup> Cfr. *Ibid.*, p.52.

<sup>259</sup> Cfr. *Ibid.*, p.59.

<sup>260</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1012. << [...] me había limpiado el espíritu e introducido en los dominios de la verdadera razón. >>

<sup>261</sup> Claudel, P., *Mémoires...*, op.cit., p.49. << [...] me desembarazó del kantismo. >>

<sup>262</sup> Cfr. Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1012.

- *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis. “[...] appartenait à une sphère trop élevée pour moi et ses deux premiers livres m'avaient paru d'une dureté terrible.”<sup>263</sup> Y no es de extrañar, porque la obra del fraile está impregnada de un ascetismo ante el que pronto se revelarían las reservas del hombre viejo que hemos visto más arriba.

#### 3.4.4. La Iglesia

<< Mais le grand livre qui m'était ouvert et où je fis mes classes, c'était l'Église. Louée soit à jamais cette grande mère majestueuse aux genoux de qui j'ai tout appris! Je passais tous mes dimanches à Notre-Dame et j'y allais le plus souvent possible en semaine. >><sup>264</sup>

Como quien vuelve al lugar del crimen, Claudel tiene necesidad de asistir con asiduidad a la Iglesia, más específicamente a Notre-Dame. La Iglesia, como imagen perfecta de lo femenino, imparte su Magisterio a través de su actividad sacramental. Claudel acude a esta fuente prístina, mediadora de Dios, y envidia a los que pertenecen a ella con plenitud. Su hombre nuevo tiende, naturalmente, por magnetismo, podríamos decir, a la participación y al ingreso a la Comunidad, pero su hombre viejo aún mantiene esa última frontera que le impide ser uno de los “*heureux chrétiens*” que contempla. He ahí, posiblemente, parte de la penitencia purgativa, según lo señala Claudel con la imagen de la “corona de espinas”:

<< Combien j'enviais les heureux chrétiens que je voyais communier! Quant à moi, j'osais à peine me glisser parmi ceux qui, à chaque vendredi de Carême, venaient baiser la couronne d'épines. >><sup>265</sup>

La personalidad de Claudel, especialmente permeable al componente estético, descubre el valor de la liturgia eclesial en cuanto tal, en sí misma, ya que sus

<sup>263</sup> *Ibid, op.cit.*, p.1012. << [...] pertenece a una esfera demasiado elevada para mí y sus dos primeros libros me parecieron de una dureza terrible. >>

<sup>264</sup> *Ibid.*, p.1012. << Pero el gran libro que obró la amplitud y donde finalicé mis lecciones, fue la Iglesia. ¡Sea loada por siempre esta gran madre majestuosa en cuyas rodillas todo lo aprendí! Yo pasaba todos los domingos en Notre-Dame y acudía lo máximo que me fuera posible durante la semana. >>

<sup>265</sup> *Ibid.*, p.1013. << ¡Cuánto envidiaba a los felices cristianos que acudían a comulgar! En cuanto a mí, apenas me atrevía a deslizarme con quienes, los viernes de Cuaresma, se acercaban a besar la corona de espinas. >>

conocimientos al respecto eran nulos<sup>266</sup>. Así, otorga a la liturgia un valor de elocuencia previo a cualquier estudio, de la misma forma que no se precisan conocimientos filológicos para disfrutar de la poesía. Por lo tanto, el rito compondrá un valor primigenio y orgánico, que se valida en su dialogo con Dios antes que en justificaciones teológicas. El interés “decadente” del principio<sup>267</sup>, se torna aquí fascinación y admiración por el ritual de la Iglesia, tanto en su contenido formal, como en su cometido de relación con lo divino. Encuentra en la práctica eclesial la expresión artística de su descubrimiento, de ahí que se sienta identificado y conmovido; halla la expresión para algo que bullía en él:

<< J'étais alors aussi ignorant de ma religion qu'on peut l'être du bouddhisme, et voilà que le drame sacré se déployait devant moi avec une magnificence qui surpassait toutes mes imaginations. Ah! Ce n'était plus le pauvre langage des livres de dévotion! C'était la plus profonde et la plus grandiose poésie, les gestes les plus augustes qui aient jamais été confiés à des êtres humains./ Je ne pouvais me rassasier du spectacle de la messe et chaque mouvement du prêtre s'inscrivait profondément dans mon esprit et dans mon cœur. >><sup>268</sup>

#### 3.4.5. Culminación

<< Cependant les années passaient et ma situation devenait intolérable. Je priais Dieu avec larmes en secret et cependant je n'osais ouvrir la bouche. Pourtant, chaque jour, mes objections devenaient plus faibles et l'exigence de Dieu plus dure. Ah! Que je Le connaissais bien à ce

---

<sup>266</sup> « J'avais complètement oublié la religion et j'étais à son égard d'une ignorance sauvage. », *ibid.*, p. 1009.

<sup>267</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 1009-1010.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p.1013. << Yo era entonces tan ignorante de mi religión como pudiera serlo respecto al budismo, y he aquí que todo el drama sagrado se desplegaba delante de mí con una magnificencia que superaba cualquier posibilidad de mi imaginación. ¡Ah! ¡No era ya el pobre lenguaje de los libros de devoción! ¡Era la más profunda y la más grandiosa poesía, los más augustos gestos que jamás le fueron confiados al género humano./ No podía hartarme de aquel espectáculo de la misa y cada movimiento del sacerdote se inscribía profundamente en mi espíritu y mi corazón. >>

moment, et que Ses touches sur mon âme étaient fortes ! Comment ai-je trouvé le courage d'y résister ? >><sup>269</sup>

Como bien dice, el paso del tiempo hacía “*intolérable*” la situación de guerra interna. Una a una se iban derrumbando sus objeciones, mientras que la llamada de Dios, en lugar de apagarse, se volvía más apremiante. Un hito importante será la lectura de los *Écritures posthumes* del ya citado Baudelaire<sup>270</sup>, en quien ve, hasta sus últimos días, una lucha “*dans les mêmes angoisses et dans les mêmes remords que moi*”. Así, Baudelaire le sirve de ejemplo invertido: podía gastar su vida en este debate que le iría desgastando y comiendo por dentro o aceptar finalmente a la nueva criatura y entrar en armonía.

<<He huido en vano: por todas partes he encontrado la Ley.

¡Debo ceder al fin! oh puerta, hay que admitir

Al huésped; corazón estremecido, hay que obedecer al dueño,

Alguien que sea en mí más que yo mismo yo. >><sup>271</sup>

Decidido, se dirige a su parroquia, Saint-Médard, para confesarse<sup>272</sup>. El sacramento de la penitencia es especialmente significativo en esta tesitura: borra el pecado pasado y restablece la gracia de Dios. Cuando Claudel se encamina al confesionario, lo hace para dar el golpe definitivo a ese hombre viejo que le mantenía escindido. Se trataba, por tanto, de un proceso que, si bien ansiado, no dejaba de ser dramático, en cuanto proceso de muerte:

<< Les minutes où j'attendis le prêtre sont les plus amères de ma vie.>><sup>273</sup>

Para obtener la absolución, el sacerdote le ordena comunicar su conversión a la familia<sup>274</sup>, con lo que quedaría resuelto el sentimiento de pudor que vimos y que

---

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 1013. << No obstante, conforme pasaban los años mi situación se volvía intolerable. Yo rezaba a Dios con lágrimas en secreto y sin embargo no me atrevía a abrir la boca. Así, cada día mis objeciones se volvían más débiles y la llamada de Dios más fuerte. ¡Ah! ¡Que yo le conocía bien entonces y sus toques sobre mi alma eran tan fuertes! ¿Cómo encontré el suficiente coraje para resistirme? >>

<sup>270</sup> Cfr. *ibid.*, p. 1013.

<sup>271</sup> Claudel, P., *Vers d'exil*, cit. en Lesort, P-A., *Claudel visto ..., op.cit.*, p. 69.

<sup>272</sup> Cfr. Claudel, P., *Ma conversion*, *op.cit.*, p.1013.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 1013. << Los minutos que transcurrieron mientras esperaba al cura fueron los más amargos de mi vida. >>

constituía el mayor impedimento para la conversión total. Sin embargo, Claudel se niega:

<< Je sortis de la boîte humilié et courroucé, et n'y revins que l'année suivante, lorsque je fus décidément forcé, réduit et poussé à bout.>><sup>275</sup>

Un año pues más de resistencia, hasta que es “forzado, reducido y llevado hasta el último extremo”. La lucha, por tanto, se desarrolló hasta el último momento, hasta el agotamiento absoluto del contrincante. Aunque la teofanía había corrido de parte de Dios, en la libertad que exige el amor se requeriría un ejercicio de humillación por parte de Claudel para responder afirmativamente. “*Un corazón humillado, tú no lo desprecias*”<sup>276</sup>. Es la imagen, propicia para los conversos, del hijo pródigo.

<< Là dans cette même église Saint-Médard, je trouvai un jeune prêtre miséricordieux et fraternel, M. l'abbé Ménard, qui me réconcilia, et plus tard, le saint et vénérable ecclésiastique, l'abbé Villaume, qui fut mon directeur et mon père bien-aimé, et dont, du ciel où il est maintenant, je ne cesse de sentir sur moi la protection. Je fis ma seconde communion en ce même jour de Noël, le 25 décembre 1890, à Notre-Dame. >><sup>277</sup>

En la misma fecha y el mismo lugar, en una circularidad asombrosa –que no deja de resaltar al cerrar el texto con las coordenadas espacio-temporales-, Claudel recibe la comunión y se reintegra plenamente a la comunidad católica, aceptando, por ende, su nueva condición de *nova creatura* en Cristo. La primera comunión que significó el final de su vida religiosa<sup>278</sup>, es sucedida por esta segunda que implica todo lo contrario.

---

<sup>274</sup> Cfr. *ibid.*, pp.1013-1014.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p.1014. << Salí del confesionario humillado e irritado, y no regresé en todo el año siguiente, hasta que fui decididamente forzado, reducido y llevado hasta las últimas. >>

<sup>276</sup> Salmo 51, 17.

<sup>277</sup> Claudel, P., *Ma conversion, op.cit.*, p.1014. << Allí, en la misma iglesia de Saint-Médard, encontré un joven sacerdote misericordioso y fraternal, M. l'abbé Ménard, que me confesó, y más tarde, el santo y venerable eclesiástico, l'abbé Villaume, que fue mi director y mi bien amado padre, y luego, desde el cielo donde ahora está, no he dejado de sentir su protección. Realicé mi segunda comunión ese mismo día de Navidad, 25 de diciembre 1890, en Notre-Dame. >>

<sup>278</sup> Cfr. *Ibid.*, p.1008.

### 3.5. Testimonio

#### 3.5.1. Documento

Durante el estudio, como anunciamos, nos hemos basado principalmente en *Ma conversion*, un artículo autógrafo que representa el más extenso y completo documento acerca de la conversión. Al menos, es el texto en que se aborda la cuestión de forma monográfica –es decir, no son extractos de cartas o entrevistas- y corresponde al propio autor, por lo que el mismo Claudel estableció esta narración como la canónica al respecto. Apareció en 1913 –la teofanía fue en 1886- en la revista *Reveu de la Jeunesse*. Recordemos que apareció dedicado a André Gide –que mantuvo una vida de búsqueda aunque no arribó a posiciones católicas-, futuro premio nobel, con el que Claudel mantuvo una amplia correspondencia y al que intentó convertir hasta la saciedad. La presión de Claudel fue tal que llegó a abrumar a Gide, que de por sí se sentía asfixiado por su personalidad:

<< Ante Claudel, sólo tengo la sensación de mis faltas; me domina; se cierne sobre mí; tiene más base y más superficie, más salud, más dinero, más genio, más poder, más hijos, más fe, etc., que yo. Sólo pienso en escabullirme. >><sup>279</sup>

Finalmente, el frustrado proselitismo, el desacuerdo irreconciliable entre puntos religiosos y cierto pietismo en Claudel, acabó por deteriorar la relación hasta considerarse “enemigos” mutuamente. Pero esto no es directamente pertinente para nuestro estudio, así que vamos a finalizar aquí con el amarillismo.

Sin embargo, salvo otros testimonios previos, sobre todo epistolares y, por tanto, de ámbito privado, distan 27 años entre la experiencia y el documento que la relata. ¿Por qué? Son varias las razones, siempre, claro está, que confiemos en la palabra de Claudel. La principal, que analizaremos más adelante, es el pudor al exhibicionismo que supone publicar una experiencia de tipo privado, primero, y sobrenatural<sup>280</sup>, segundo. No del todo desvinculada con ésta, encontramos una segunda razón, relativa a su carrera

---

<sup>279</sup> Gide, A., *Diario*, 15 de mayo, 1928, recogido en Vila Selma, J., *André Gide...*, op.cit., p. 50.

<sup>280</sup> Además Claudel puede ser sospechoso de fideísmo, pero no de misticismo. En una carta a Albert Béguin del 26 de julio de 1941, valora: “*La religion ne se résume pas dans la mystique. Salomon, David, Ézéchiél, Isaïe sont beacoup plus importants [...] que sainte Thérèse et saint Jean de la Croix.* »



en el funcionariado. La ilustra una carta dirigida a Gide el 27 de febrero de 1909, desde el consulado de Francia en Tientsin, China. En ella implora a su amigo que no publique su *Hymne du Saint-Sacrement*, ya que la representación de *L'Annonce faite à Marie* le había acarreado críticas por su pertenencia a la Iglesia católica:

<< [...] le rogaría que no lo publicase, o que lo hiciese sin firma, o con las iniciales P.C. Según parece, mis opiniones religiosas me han valido en el Ministerio no pocas denuncias [...] >>

Ya hemos comentado que *Ma conversion* constituye el testimonio fundamental y el material, en definitiva, de nuestro trabajo; pero existen otros testimonios, y más cercanos temporalmente al suceso. Guillemin –del que no hemos dejado de señalar sus aventuradas conclusiones, pero al que no se le puede achacar falta de documentación– las recoge todas<sup>281</sup>. Los presentamos ahora por orden cronológico:

- a) 1894. Carta a Byvanck, aparecida en el segundo tomo de *Cahiers Paul Claudel* en 1960. Se trata de una pequeña referencia a un hecho “magnífico” que le abrió los ojos a la realidad.
- b) 1904. Carta a Frizeau. Breve alusión a un Dios “que le tendía los brazos” en la Navidad de 1886.
- c) 1907. Poema *Magnificat*. Reproducimos el texto íntegro porque supone una versificación de lo que hemos ido viendo hasta ahora:

<< ¡Oh, las largas calles amargas otrora y el tiempo en que yo era solo y uno!]

¡Caminar por París, esta larga calle que desciende hacia Notre-Dame!

Entonces, como el joven atleta que se dirige hacia el Ovalo en medio del grupo apresurado de sus amigos y entrenadores,]

Y uno le habla al oído y, en el brazo que abandona, otro reafirma la venda que la aprieta los tendones,]

¡Yo caminaba entre los pies precipitados de mis dioses!

---

<sup>281</sup>Cfr. Guillemin, H., *Le « converti »...*, op.cit., pp. 13-15.

Menos murmullos en el bosque por san Juan en verano,

Hay menos sonidos en Damasco cuando, a la voz de las aguas que  
descienden de las montañas tumultuosamente,]

Se une el suspiro del desierto y la agitación al crepúsculo de los altos  
plátanos en el aire ventilado,]

¡Qué palabras en ese joven y el hijo de la mujer os es más agradable que  
un novillo!]

Y yo me presenté ante vos como un luchador que se dobla,

No porque se crea débil, sino porque el otro es más fuerte.

Vos me habéis llamado por mi nombre

Como alguien que lo conoce, me habéis escogido entre todos los de mi  
edad.]

¡Oh Dios mío, vos sabéis cómo el corazón de los jóvenes está lleno de  
afecto y cómo no les importa si deshonra o no su vanidad!]

¡Y he aquí que vos sois alguien de repente!

Habéis fulminado a Moisés con vuestro poder, pero estáis en mi corazón  
como un ser sin pecado.]

¡Oh, realmente soy el hijo de la mujer! ¡Pues he aquí que la razón, y las  
lecciones de los maestros, y el absurdo, todo eso no resiste nada.]

Ante la violencia de mi corazón y ante las manos tendidas de ese niño!>>

d) 1913. *Ma conversion*.

e) 1938. *Le Chant religieux*. Artículo que no aporta nada respecto al anterior,  
salvo una referencia a la música alemana que ya hemos comentado.

f) 1942. Poema *Le 25 décembre 1886*. Nueva versión versificada a las  
impresiones y conclusiones de aquel día.

También podríamos añadir las respuestas recogidas en las *Mémoires*. En conclusión, todos los testimonios se complementan y no hay contradicción palmaria entre ellos; por lo que seguirá siendo legítima la elección de *Ma conversion* como fuente principal.

### 3.5.2. Credibilidad

Hemos asumido que respetamos el *pacto autobiográfico* en nuestros testimonios y ahondaremos en ello al final de la tesis. Pero, como estudiosos dentro del caso Claudel, podríamos preguntarnos qué credibilidad merece *Ma conversion*. En estos casos, cualquier indicio de duda recaerá sobre el propio autor, ya que, a su vez, es único testigo y narrador. Así pues, lo primero que hay que preguntarse es si Claudel es o no digno de confianza; parece reduccionista, pero todo se reduce a eso. Al ser un suceso subjetivo y, por así decirlo, unipersonal, el único contraste posible será con otros testimonios del propio autor respecto al suceso y, como hemos visto hace un instante y a lo largo de estas páginas, no hay contradicción entre los distintos documentos.

En un principio, no hay razones para sospechar de la sinceridad de nadie; en el lenguaje aseverativo común, existe una presunción de verdad que aquí se mantiene. Por consiguiente, la carga de prueba corresponderá a la posición contraria. ¿Hay, pues, razones de sospecha en Claudel? Siempre se esgrime la misma: cierta tendencia del francés a mitificar su existencia, es de suponer que con una propensión megalómana. Es el caso de su nacimiento en Villeneuve-sur-Fére. Como recoge Lesort<sup>282</sup>, en el registro de la población figura que nació a las cuatro de la madrugada, mientras que Claudel le escribió a Frizeau que fue “*bajo un gran sol, cuando sonaban las campanas de misa mayor*”. Aún así, una contradicción –o varias– de este tipo, no pueden ser suficientes para fomentar una sombra de duda sobre cualquier palabra de Claudel sobre su pasado.

Asimismo, cualquier infidelidad de este tipo podrá achacarse al imperfecto trabajo de la memoria. El propio Claudel lo apunta, aunque a otro respecto<sup>283</sup>:

---

<sup>282</sup> Cfr. Lesort, P-A., *Claudel visto...*, *op.cit.*, pp. 25-26.

<sup>283</sup> La estancia en el Louis-le-Grand.

<< [...] il y a par conséquent un laps assez long qui me sépare de cette période dont vous parlez, et je ne suis pas sûr que cette longue distance ne colore pas les souvenirs que je puis avoir aujourd'hui. >><sup>284</sup>

Este “colorear” del recuerdo puede poner bajo sospecha el testimonio de *Ma conversion*, más aún considerando los casi treinta años que separan el testimonio de la teofanía. Creemos, empero, que es razonable presuponer cierta integridad de la memoria al respecto por dos razones, emanadas de lo dicho sobre la memoria en el apartado fenomenológico:

- a) Pese a la distancia del testimonio que hemos considerado canónico, hemos vistos otros textos sobre la conversión más antiguos que concuerdan plenamente con el principal, por lo que la formulación de *Ma conversion* no fue la primera y el recuerdo no permaneció en hibernación hasta entonces.
- b) El acontecimiento de 1886 no fue un acontecimiento ordinario. Deja claro en el texto que es el hecho que “*domine toute ma vie*”<sup>285</sup>. Igualmente, alguno de los sucesos y sentimientos que tuvo entonces fueron los de mayor intensidad de su vida: “*Les minutes où j’attendis le prêtre sont les plus amères de ma vie*”<sup>286</sup>. Así pues, la radicalidad de todo lo relacionado con la teofanía y la trascendencia definitiva para el resto de su vida, hacen que los acontecimientos y los estados narrados no puedan ser considerados como corrientes y, por consiguientes, sujetos a las corrientes leyes del olvido. En resumen, si algún hecho es más susceptible de permanecer puro, es uno de este tipo.

### 3.5.3. Prédica

En una carta a Gide, desde Hamburgo, el 17 de noviembre de 1913, le dice respecto a la publicación de *Ma Conversion*:

---

<sup>284</sup> Claudel, P., *Mémoires...*, *op.cit.*, pp.29-30. << [...] hay consecuentemente un largo paso de tiempo que me separa del periodo del que ahora hablo, y no estoy seguro de que esta larga distancia no haya coloreado los recuerdos de que hoy día dispongo. >> Existe una declaración que Claudel hizo a Guillemin donde afirma “*J’ai une excellente mémoire, mais déformante*”, cit. en Guillemin, H., *Le “converti”...*, *op.cit.*, p. 17.

<sup>285</sup> Claudel P., *Ma conversion*, *op.cit.*, p.1010.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p.1013.

<< Créame que la cosa ha sido muy lamentable para mí. Pero me lo pidieron personas a quienes yo no tenía derecho a negárselo, y hay cosas más importantes que un sentimiento de pudor. >>

Es decir, se aúnan dos motivos para que Claudel supere el pudor que implica difundir una parte tan particular de su vida y quede, de alguna manera, expuesto –toda autobiografía es una exposición-. Por una parte, un motivo sentimental, si se quiere, pues se lo pedían “*personas a quienes yo no tenía derecho a negárselo*”; por otra, y más importante, un imperativo que obliga a la superación de cualquier reserva: el imperativo de predicación.

Como vimos, en la propia manifestación de la Trascendencia va implícita la llamada<sup>287</sup>, esto es, cualquier irrupción de la divinidad no es, por así decirlo, gratuita, sino teleológica. Claudel mismo, en las *Mémoires*<sup>288</sup>, compara esta llamada con la que recibió Saulo: revelado Dios, la pregunta que corresponde al sujeto es “*¿Qué quieres que haga?*”<sup>289</sup>. La misión primordial será evangelizar, porque, a pesar de que la revelación sea personal, el contenido es universal y, por lo tanto, ha de ser difundido y ha de hacerse proselitismo: “*Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes*”<sup>290</sup>.

No vamos a entrar aquí en el debate sobre el valor evangelizador de la producción literaria de Claudel<sup>291</sup>, ya que la naturaleza de *Ma conversion*, al ser puramente un texto autobiográfico sobre su conversión religiosa –más documento que literario-, no es susceptible de dirimir hasta qué punto se introduce la evangelización en los dramas y la poesía de Claudel. Nos limitamos a señalar que para él era de vital importancia la labor de predicación, hasta el punto que llega a reprocharse no hacerlo con la dedicación y la fuerza suficiente:

<< Me reprocho al no ser lo suficiente fanático y predicante. ¡Pero el bienestar nos adormece y el arte nos quita el sentimiento de la patética realidad de las cosas! >><sup>292</sup>

---

<sup>287</sup> << *Il m'aime, il m'appelle.*>> *ibid.*, p.1010.

<sup>288</sup> Cfr. Claudel, P., *Mémoires...*, *op.cit.*, p.69.

<sup>289</sup> Hch. 22, 10.

<sup>290</sup> Mt. 28, 19.

<sup>291</sup> Cfr. Guillemin, H., *Le “converti”...*, *op.cit.*, pp. 209-210; Vila Selma, J., *André Gide...*, *op.cit.*, p. 177.

<sup>292</sup> Carta a Gide del 9 de noviembre de 1909.

El cometido de *Ma conversion* es netamente evangelizador. También admonitorio, por ejemplo, cuando advierte a los jóvenes del peligro de perder la fe<sup>293</sup>. Al igual que en los otros casos que analizaremos, no podemos hablar de una protréptica, ya que no hay un modelo de conducta positivo para arribar al encuentro con la divinidad. Se trata, más bien, de una alabanza a Dios por el amor y la paciencia que tuvo con Claudel entre los años 1886 y 1890:

<< Proclama mi alma la grandeza del Señor,  
y se alegra mi espíritu en Dios, mi Salvador;  
porque ha puesto sus ojos en la humildad de su esclava,  
y por eso desde ahora todas las generaciones me llamarán  
bienaventurada,]  
porque el Poderoso ha hecho obras grandes en mí [...] >><sup>294</sup>

Estos versículos corresponden a la oración de la Virgen María que se conoce como el *Magnificat*. No es gratuito que el poema de Claudel que transcribimos más arriba se titule de la misma manera. Además de corresponder con el canto que se entonaba en Notre-Dame cuando acontecía la teofanía –hecho, al fin y al cabo, circunstancial–, ambos *Magnificat*, y por ende *Ma conversion*, se hermanan en tanto que alabanza al Señor por su actividad, y actividad personalizada –“*ha puesto los ojos en su esclava*”–, en nuestro favor. Son los tres, por tanto, textos de adoración y agradecimiento. El valor evangelizador no será conforme a un patrón de conducta o algún tipo de *imitatio*, sino a través de la oda a ese Dios hacia el que se intenta mover. Para decirlo gráficamente, sería algo como “¡Mirad: Dios hizo todo esto por mí! Es digno de fe y alabanza.”

#### 3.5.4. Lenguaje

Desde su pertenencia a los cenáculos simbolistas en la juventud, el estilo de Claudel se ha caracterizado por una cierta oscuridad en el lenguaje y un cierto extrañamiento en sus periodos oracionales. Su producción literaria se ha caracterizado por la exuberancia verbal, así como por la hondura conceptual y simbólica de sus

---

<sup>293</sup> << Les jeunes gens qui abandonnent si facilement la foi ne savent pas ce qu'il en coûte pour la recouvrer et de quelles tortures elle devient le prix.>> Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1011.

<sup>294</sup> Lc. 1, 46-49.

elementos. Todo esto contrasta con el estilo empleado en *Ma conversion*, lo que resalta un deliberado esfuerzo por la transparencia comunicativa del texto. A diferencia de los poemas en que aborda el encuentro de 1886 –“*Magnificat*” y “*Le 25 décembre 1886*”–, *Ma conversion* está concebido como texto de divulgación y la contención de estilo es palmaria.

Esto, amén de la comprensibilidad, colabora en la verosimilitud. La sensación de que la experiencia no ha pasado el tamiz de la literalización, otorga un halo, por así decirlo, periodístico. Cualquier ornamento o reelaboración le distanciaría del documento para acercarlo a la obra literaria, de alguna forma siempre adherida a la ficcionalización. Así, en *Ma conversion* encontramos una clara emancipación de lo literario. La palabra intentará ser vehículo neutro de la experiencia para conservar ésta en su mayor integridad, renunciando a los efectos de la retórica. Los tropos serán escasos y de una sencillez que contrasta con la producción claudeliana. Veamos una comparativa con *Magnificat* y *Le 25 décembre 1886*:

*Magnificat*- “Como alguien que lo conoce, me habéis escogido entre todos los de mi edad.]”

*Ma conversion*- “C'est à moi, Paul, entre tous, qu'il s'adressait ”.

*Le 25 décembre 1886*- “Rien à faire contre l'impétuosité, comme quelqu'un du haut en bas qui se fend, de la bête qui dit : -Je crois !”

*Ma conversion*- “En un instant, mon cœur fut touché et je crus.”

De igual manera, cuando se presentan las imágenes principales –llanto, *Nuevo Hombre*, etc.- se hacen señalando únicamente las líneas maestras y con un dibujo claro que intenta respetar el orden natural de la frase:

<< L'état d'un homme qu'on arracherait d'un seul coup de sa peau [...] >><sup>295</sup>

Y, por último, extrema concreción en los periodos que emplea, casi telegráficamente. Todo ello para establecer un testimonio neutro, verosímil, una declaración; abundando en datos de índole locativo y temporal. Un “testado de un accidente”, que dice Frossard:

---

<sup>295</sup> << El estado de un hombre al que de un golpe se le arrancara de su piel [...] >>

<< Je suis né le 6 de août 1868. Ma conversion s'est produit le 25 décembre 1886.>><sup>296</sup>

### 3.5.5. Estructura

El texto es breve y está estructurado claramente:

- 1) Una primera parte en la que se contiene la teofanía, acaecida en Notre-Dame. Se abordan una serie de antecedentes, acabando con la lectura de Rimbaud que da paso a la narración del acontecimiento.
- 2) Una parte intermedia, híbrida. El relato de los sucesos inmediatamente posteriores al primer encuentro, se van entrelazando con los primeros comentarios acerca del debate que tendrá lugar en los cuatro años siguientes, tal y como tuvimos oportunidad de ver.
- 3) Una tercera parte sobre el debate, hasta que la lectura de Baudelaire –umbral literario de la misma forma que lo fuera Rimbaud en la primera parte- provoca un primer conato de reencuentro. Acabará con la segunda Comunión un año después.

Aunque lo veremos con más detenimiento en la parte sobre la adscripción genérica de este tipo de escritos, todos suelen proyectarse más acá (antecedentes) y más allá (consecuencias) de la conversión. Ambas prolongaciones se deben a un interés apologético, de validación del emisor como fiable y cuerdo –antecedentes- y del acontecimiento a la luz de sus resultados –consecuencias-. En el caso de *Ma conversion*, no se detiene en las consecuencias; probablemente porque eran, dada la celebridad del protagonista, harto conocidas –además incurriría en cierta ostentación-. Sí lo hace con los antecedentes; con dos propósitos, ambos orientados a subrayar lo inesperado y extraordinario del fenómeno. En primer lugar, reivindicándose como sujeto adulto y sano mentalmente –testigo fiable-, más necesario teniendo en cuenta su juventud cuando sucedió:

---

<sup>296</sup> << Nací el 6 de agosto de 1869. Mi conversión se produjo el 25 de diciembre de 1886. >>



<< J'avais donc dix-huit ans. Mais le développement de mon caractère était déjà, à ce moment, très avancé.>> <sup>297</sup>

En segundo lugar, lo inesperado y extraordinario del fenómeno, mediante el descarte de cualquier predisposición previa. Para ello, hace un rápido repaso por sus antecedentes religiosos y concluye:

<< J'avais complètement oublié la religion et j'étais à son égard d'une ignorance sauvage.>> <sup>298</sup>

Para finalizar, comentemos la estructura circular alrededor del ciclo vida-muerte que hemos visto en el texto. Queda claro desde la primera línea: presenta su nacimiento biológico junto con su nacimiento a Cristo en un claro paralelismo:

<< Je suis né le 6 août 1868. Ma conversion s'est produite le 25 décembre 1886.>> <sup>299</sup>

Esta estructura se mantiene en la globalidad del texto, pues, como acabamos de ver, se arranca desde el nacimiento y se finaliza con la segunda Comunión o conversión total, que significará la muerte definitiva de lo antiguo a favor del hombre nuevo. Además de conceptualmente y cronológicamente –misma fecha cuatro años después-, esto se deja ver en el paralelismo entre la primera y la última frase del texto:

<< Je suis né le 6 août 1868. Ma conversion s'est produite le 25 décembre 1886.>> <sup>300</sup>

<< Je fis ma seconde communion en ce même jour de Noël, le 25 décembre 1890, à Notre-Dame.>> <sup>301</sup>

---

<sup>297</sup> Claudel, P., *Ma conversion, op.cit.*, p.1008. << Tenía entonces 18 años. Pero el desarrollo de mi carácter estaba, para ese momento, muy avanzado. >>

<sup>298</sup> Claudel, P., *Ma conversion, op.cit.*, p.1009. << Había olvidado completamente la religión y a ese respecto tenía la ignorancia de un salvaje. >>. Recordemos a Frossard: << [...] este libro no cuenta cómo he llegado al catolicismo, sino cómo no iba a él cuando en él me encontré.>> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p.14.

<sup>299</sup> Claudel, P., *Ma conversion, op.cit.*, p.1008. << Nací el 6 de agosto de 1869. Mi conversión se produjo el 25 de diciembre de 1886. >>

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 1008. << Nací el 6 de agosto de 1869. Mi conversión se produjo el 25 de diciembre de 1886.>>

<sup>301</sup> *Ibid.*, p.1014. << Realicé mi segunda comunión ese mismo día de Navidad, 25 de diciembre de 1890, en Notre-Dame. >>

### 3.6. Conclusión

El testimonio de Claudel está en plena sintonía con el esquema propuesto al principio y con lo que veremos a propósito de Manuel García Morente y André Frossard. Probablemente sea el más controvertido de los tres. No creemos que esto se deba a las contradicciones íntimas de su persona, pues, como advertía Lesort a propósito del estudio de Guillemin<sup>302</sup>, no podemos abordar el estudio de alguien como si se tratase de una realidad monolítica. Un estudio puramente científico siempre adolecerá de violencia metodológica en estos casos. Más bien, creemos que se debe a la amplia bibliografía y documentos biográficos que disponemos del poeta francés. La tupida red de material sobre la figura de Claudel, puede impedir una mirada limpia sobre su testimonio, por eso creíamos importante un enfoque mayoritariamente textual y fenomenológico. Por lo tanto, no ha sido nuestro propósito entresacar lo que de verdad o mentira puede haber en *Ma conversion*, sino respetar el pacto de veracidad que exige la autobiografía y glosar lo que Claudel nos cuenta, no lo que vivió.

Asimismo, el valor fundamental de Claudel es la puntería estilística con que aborda las principales imágenes de la conversión, que, si bien las veremos repetidas en los casos siguientes, no será ya con la precisión y belleza plástica que encontramos en el poeta francés.

---

<sup>302</sup> Cfr. Lesort, P-A., *Claudel visto...*, *op.cit.*, p. 26.

#### 4. CASO MORENTE *EL HECHO EXTRAORDINARIO*

La conversión del filósofo español Manuel García Morente se produjo en el año 1937, en París, mientras en España se desarrollaba el primer tercio de la Guerra Civil. El testimonio<sup>303</sup> del suceso concreto de la conversión lo constituye una carta que el propio protagonista remitiera al venerable José María García Lahiguera, doctor y sacerdote, arzobispo de Valencia y fundador de la Congregación de las Hermanas Oblatas de Cristo Sacerdote, en septiembre de 1940<sup>304</sup>. Pretendía poner en situación al que sería su director espiritual durante unos ejercicios espirituales que desarrollaría muy poco después<sup>305</sup> para recibir las órdenes menores al sacerdocio.

Aunque, en la actualidad editada y de fácil acceso, la epístola era netamente personal y no fue hecha pública hasta después de la defunción de su autor y protagonista. El ámbito privado del escrito se explicita en varios momentos, por ejemplo:

---

<sup>303</sup> Existen testimonios paralelos, también de naturaleza epistolar. Sin embargo, la descripción más detallada se encuentra en el *Hecho*, mientras que en el resto encontramos síntesis y referencias que en nada contradicen el testimonio principal. Más aún, presenciamos repeticiones de periodos completos, lo que nos guía hacia una formulación arquetípica en el documento que analizaremos. Otros testimonios son: *Carta a Monseñor Eijo y Garay* (Tucumán, 27 de abril de 1938); *Carta a Juan Zaragüeta* (Vigo, 24 de julio de 1938), ambas en *Obras Completas*, Edición de Juan Miguel Palacios y Reogelio Rovira, Barcelona, Anthropos, 1996, Vol. II, 2.

<sup>304</sup> Citaremos por la edición de RIALP, prologada por Antonio Millán-Puelles, de 2002. García Morente, M., *El hecho extraordinario*, Madrid, RIALP, 2002.

<sup>305</sup> Disponemos del *diario* de dichos ejercicios. Fue publicado originariamente por M. de Iriarte en *El profesor García Morente, sacerdote. Escritos íntimos y comentario biográfico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1951.

<< A nadie en el mundo, ni aun en confesión, he hablado jamás de las cosas que contiene esta tan larga relación. Ni pienso, ni deseo, ni siquiera jamás hablar de ello con nadie ni a nadie [...] >><sup>306</sup>

No se trata de los efectos de su conversión, pues era de dominio público su cambio de orientación y llegó a ordenarse de sacerdote en el año 1938. Las reservas de Morente se referirán al suceso concreto, “el Hecho extraordinario” que motivó la conversión. No cabe, pues, atribuir ninguna intención protréptica o propagandística en este caso, tampoco apologética. No se trata de un género epistolar mendaz o puramente estructural, sino que, realmente, se trata de una carta definida en su contingencia, en su utilidad fugaz. Su redacción es diáfana y sus tropos prácticamente nulos, esto es, su intención es meramente comunicativa. Por lo tanto, para un estudio de este tipo es necesaria cierta desnaturalización de la intención –comunicar un hecho puntual a un solo receptor- y del momento de la escritura.

Las letras están dirigidas al que fuera su director espiritual a propósito de la aparente naturaleza sobrenatural del “Hecho”. De ahí que sean numerosas las referencias explícitas al receptor, así como interpelaciones directas (“¿Qué le parece a usted?”<sup>307</sup>). Únicamente busca asesoramiento espiritual de un particular tan extraordinario e inexplicable. El autor lo escribe en mayúsculas, “Hecho”, lo que indica la importancia que le otorga y quién es su causante:

<< Mi más profundo deseo sería conocer su opinión y su consejo y no volver ni a aludir a esto ni siquiera ni aun con usted mismo. >><sup>308</sup>

Dado el carácter epistolar, no caben concepciones sobre la ficcionalidad, ya que el interés es puramente descriptivo y pretendidamente veraz. Como en todos los frutos del terreno autobiográfico, cabría preguntarse acerca de la fidelidad del escrito y su posible desviación respecto a la realidad detallada. Varios son los aspectos que nos aconsejan dar completa credibilidad a las palabras del filósofo. En primer lugar, apenas distan tres años entre los hechos y su escritura, corto periodo de tiempo teniendo en cuenta otros casos de conversiones. La carta busca consejo sincero al respecto, por lo que sería de su interés plasmar los acontecimientos lo más exactamente posible, sin

---

<sup>306</sup> García Morente, M., *Hecho...*, pp. 50-51.

<sup>307</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 51.

añadiduras ni omisiones. Asimismo, el espíritu lógico de Morente no escatima en antecedentes ni posibles explicaciones, como veremos más adelante, para otorgarle al destinatario la mejor visión de conjunto. El único receptor original del texto invita a desterrar cualquier tipo de proselitismo, infidelidad o reformulación falaz; nada buscaba García Morente en su provecho con la epístola, ni reivindicar ni justificar. Por último, que el narrador sea el único testigo y protagonista del testimonio, obliga a sepultar cualquier duda acerca de su veracidad, no hay constatación ni contradicción posible.

Otra característica derivada de la ontología epistolar, será la improvisación estructural, es decir, aunque el escribiente tenga una idea prefijada de lo que desea comunicar, la carta no suele tener una estructura preconcebida como cabe suponer a otros textos literarios. Desde luego pudieron producirse correcciones, adiciones y demás, pero, por regla general, la epístola está más directamente ligada y condicionada por el flujo del pensamiento, siempre, claro está, que no esté desnaturalizada, y hemos visto que no es el caso. En este sentido, vemos apartes de disculpas cuando el autor sospecha alargarse en exceso:

<< (Me parece, don José María, que estoy abusando de su paciencia y bondad. ¿Abuso, en efecto? Me resta la esperanza de que su paciencia y bondad lleguen al extremo de seguir leyendo estas líneas. Si no fuera así, suspenda la lectura y rompa las cuartillas. Me parecerá muy justo y natural. Pero yo, por mi parte, no puedo ya ni detenerme ni abreviar más de lo que la gravedad del asunto me lo permita.) >><sup>309</sup>

#### **4.1. Perfil biográfico y trayectoria filosófica**

Antes de adentrarnos en el análisis de la epístola, tracemos un breve retrato biográfico del filósofo. Siendo importante la legitimidad del emisor, como hemos apuntado y seguiremos viendo hasta el final, abordemos las líneas fundamentales de una vida en la que irrumpirá la experiencia de conversión. Como es de esperar, pondremos especial atención al itinerario religioso, así como al resto de elementos que puedan tener

---

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 29.

relevancia respecto al hecho central que nos ocupa, esto es, su conversión al catolicismo durante una madrugada parisina.

Nace el 22 de abril de 1886 en Arjonilla (Jaén). Hijo del médico G. García Corpas y Casiana Morente Serrano<sup>310</sup>, quienes tendrían dos hijas (Guadalupe y Beatriz), antes de que naciera Manuel. Pronto se trasladaron a Granada. Su madre, de profunda religiosidad, moriría en 1895, quedando Morente bajo la sola tutela de su padre:

<< [...] el doctor Gumersindo García Corpas, profesa ideas radicales, en lo que coincide con la mayoría de los médicos y veterinarios de entonces, muchos de ellos seguidores de aquel famoso galeno que no creía en la existencia del alma porque no la había tenido al alcance de su bisturí. En la evolución de las ideas, y también en el enjuiciamiento de sucesos españoles, resalta la estela de los técnicos descreídos que formaron tras de personajes como el histólogo Carlos Robin [...] >><sup>311</sup>

Esta estructura de marido descreído viudo + esposa ferviente difunta, se repetirá igualmente en la propia vida conyugal y familiar de Morente como veremos.

Estudiará como alumno interno en el Liceo Nacional de Bayona, hasta que, en 1903, su padre lo lleva a París con la intención de que estudiara medicina<sup>312</sup>. No obstante, el joven se decidirá por filosofía y concluirá la licenciatura en dos años, en la Facultad de Letras de la Soborna. Al igual que hicimos con Claudel, señalemos que el paradigma intelectual de entonces era el positivismo sociologista de Émile Durkheim<sup>313</sup>, frente al que luego reaccionará, moviéndose a posiciones más vitalistas, como demuestra su predilección por la filosofía de Henri Bergson, del que fue alumno predilecto.

Vuelve a España y en 1908 entra a colaborar con la Institución Libre de Enseñanza, fundada por Francisco Giner de los Ríos, quien le ofreció la cátedra de

---

<sup>310</sup> El grueso de los datos biográficos provienen de las siguientes fuentes: Barres García, C., *Un viajero hacia el infinito*, Barcelona, Borealia, 2005; Aguirre Prado, L., *García Morente*, Madrid, Publicaciones españolas, nº 169, 1955; López Baroni, M.J., *La nación en la filosofía de la historia del último García Morente*, Madrid, Facultad de Filosofía, Uned, 2010; Morente García, M.J. y C., *García Morente, nuestro padre*, en García Morente, M., O.C. Vol. 2, II (1937-1942), Barcelona, Anthropos, 1996.

<sup>311</sup> Aguirre Prado, L., *García..., op.cit.*, p. 27.

<sup>312</sup> Cfr. García Barres, C., *Un viajero..., op.cit.*, p. 19.

<sup>313</sup> Cfr. *Ibid.*, p.19.

Filosofía, la cual ocuparía hasta 1909. Apunta García Barres a propósito de la posible huella que el krausismo ejerció en nuestro protagonista:

<< La huella que dejó en el espíritu de Morente la Institución fue una actitud librepensadora y acatólica: la de religiosa se redujo a un puro sentimiento religioso meramente humano y natural. >><sup>314</sup>

Entre los años 1909-1911, García Morente realizará diversas estancias en Alemania donde entrará en contacto con la filosofía kantiana, cuya impronta, como veremos, fue decisiva en el transcurrir filosófico del español. En 1912, oposita con éxito a la cátedra de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, en Madrid, siendo el catedrático más joven de España:

<< A los veinticinco años, catedrático de la Universidad de Madrid. ¡El catedrático más joven de España! y vertiendo pedantescamemente en la cátedra, con suavidad escéptica, toda suerte de falsedades, errores. Ninguna dificultad material en la vida. >><sup>315</sup>

Desde luego, estas líneas están impregnadas del revisionismo cristocéntrico que caracteriza la evocación autobiográfica posconversión; sin embargo, nos sirven para ver la situación de bonanza social y económica en que Morente se encontraba por entonces y la soberbia que esto le granjeaba.

Al año siguiente se casará con Carmen García del Cid, madre de sus dos hijos y cristiana fervorosa. Dada la disparidad de creencias entre ambos, el matrimonio acordó un absoluto respeto en materia religiosa, así como la educación confesional de las hijas. Esto fue factible porque, pese al pensamiento librepensador de Morente, éste nunca mostró beligerancia y fue respetuoso con el ambiente religioso que su mujer quiso imponer en su casa<sup>316</sup>.

<< Hubo conversaciones, hubo cartas –algunas han caído en nuestras manos-, se asentaron unas premisas previas, unas bases para la construcción del matrimonio: absoluta libertad para que ella cumpliera sus deberes religiosos que su acendrada fe cristiana le pedía; educación

---

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>315</sup> García Morente, M., *Diario de los ejercicios espirituales*, en O.C., Vol II, 2, p. 452.

<sup>316</sup> Cfr. Bonelli García Morente, C., *Prólogo*, en García Barres, C., *Un viajero...*, *op.cit.*, p. 11.

de sus hijos, total respeto a las mutuas ideas sin más palabras ni reconvenciones. >><sup>317</sup>

Con dos hijas en el mundo, su esposa muere diez años después. Es un duro golpe para Morente que entonces se volcará en la actividad pública y docente, como decano de la Facultad de Filosofía (1932) y como subsecretario del Ministerio de Instrucción Pública (1930), siendo ministro Elías Tormo, en el gabinete de Berenguer. También desarrolla una fructífera carrera como comentarista y traductor de las principales obras de la filosofía alemana.

Respecto a la personalidad del sujeto, las opiniones variarán según la cercanía y relación de los testigos, claro está. Asimismo, una personalidad no se puede estudiar con la certitud o juicio analítico a que sí se presta una figura geométrica, por ejemplo. La personalidad de un individuo concreto es algo esquivo, no aislable. No podemos decir que la personalidad de Morente era x o y de la misma forma que constatábamos que entró el decanato a partir de un año concreto. Lo único de que disponemos son testimonios de quienes han presenciado la externalización puntual de un cierto carácter que, en sí, no es definible ni homogéneo. Conocemos actuaciones que arrogamos a una personalidad que las impulsa, pero nunca deberíamos atrevernos a acotar una personalidad como elemento abordado y agotado. Aún así, traigamos algunos testimonios de quienes lo conocieron, no para una taxonomía de la personalidad “Morente”, sino para ver cómo le vieron quienes le rodeaban.

Empezando por la nota negativa, recojamos lo que López Baroni afirma a propósito de la posible vanidad de Morente, derivada de su pronto éxito profesional:

<< La conciencia que tenía de su propia valía y su juventud tuvieron que convertirle en una persona algo difícil de tratar. Con veinticinco años fue el catedrático más joven de España, lo que, a juzgar por los juicios de los demás, y por sus propias confesiones, provocó que no fuera un personaje ciertamente carismático [...] >><sup>318</sup>

En un ámbito más familiar, sus hijas afirman:

---

<sup>317</sup> Morente García, M.J. y C., *García...*, *op.cit.*, p. 577.

<sup>318</sup> López Baroni, M.J., *La nación...*, *op.cit.*, pp. 18-19.



<< Tenemos además algunos documentos interesantes que revelan su carácter serio, reflexivo, apasionado, exagerado –“soy tan extremoso en todo” dice él mismo de sí mismo- y su cariño familiar. >><sup>319</sup>

#### 4.1.1. Itinerario filosófico

Como filósofo de profesión y vocación, la historia de sus ideas y posiciones filosóficas tiene una importancia vital para comprender la historia de su vida. Aunque la conversión se produzca a pesar de su razón –con matices-, todo el proceso, como tendremos oportunidad de ver, estará imbuido de praxis filosófica; su forma de abordar los hechos, incluso los más extraordinarios, será extenuantemente ordenada y sistemática. De ahí que veamos imprescindible un sucinto recorrido por su evolución y convicciones. A este respecto, es de suma utilidad el libro, ya citado, de Carlos García Barres, titulado *Un viajero hacia el infinito*, subtítulo *Itinerario espiritual de Manuel García Morente*. Para este apartado seguiremos la estructura del libro propuesto para repasar las distintas etapas del pensamiento del filósofo español.

Como apuntábamos en el apartado anterior, Morente reaccionó ante el positivismo que, liderado por Emile Durkheim, imperaba en la Soborna mientras cursaba sus estudios. Su principal crítica provendrá de la invasión metodológica que pretendían las ciencias particulares según este paradigma, haciendo de lo particular, general. Denuncia que la ciencia, en su fragmentación, no puede responder a las necesidades filosóficas del hombre, pues describe “seres”, pero no aborda “el ser”:

<< Hay dos actitudes espirituales no filosóficas que disputan a la filosofía el derecho a la existencia. Por una parte las ciencias particulares, por otro lado la religión [...] ni la ciencia particular ni la religión pueden sustituir a la filosofía en su función primordial de orientar radicalmente la vida. [...] La ciencia, colocada ante la inmensidad de la realidad que representan las cosas y nuestra vida, en vez de acometer el problema unitario e interpretar y definir esa realidad total, la divide en pedazos, en

---

<sup>319</sup> Morente García, M.J. y C., *García..., op.cit.*, p. 576.

partes, y para cada una de esas secciones tienen un tratamiento metódico intelectual especial. >><sup>320</sup>

Se refugia Morente en la filosofía vital de Bergson y su preponderancia de la intuición.

<< La filosofía de M. Bergson responde a ese difuso y confuso anhelo de espiritualidad que caracteriza el ocaso del siglo XIX. Por una parte, detiene la creencia positiva, limita el intelecto en sus pretensiones de dominio; por otra parte, descubre y utiliza una nueva actividad psíquica, la intuición, para restaurar sobre nuevas bases y con sentido original la venerable labor de la metafísica. >><sup>321</sup>

A través de este instrumento se indaga en la vida, no ya en la forma en que la vida se concreta en una materia específica, sino en la vida como “aliento continuo” que impele y sostiene al “ser”. Este principio es, según Morente, inaccesible para la razón científica, y es ahí donde se hace necesaria una visión metafísica, como es la de Bergson. Asuntos como el alma, por ejemplo, siendo fundamentales para el hombre en su situarse en el mundo, son metodológicamente ajenos a la ciencia positiva; sin embargo, lo radical y necesario de su planteamiento exige que se tengan en cuenta, y eso es patrimonio sólo legítimo para la filosofía.

Aparte de Bergson, no podemos dejar de hacer referencia a Kant, pues la glosa a su filosofía forma buena parte de la producción del jienense. Lo estudió en profundidad durante su estancia en Alemania, influenciado por la Escuela neokantiana de Marburgo<sup>322</sup>, y marcó un hito en su perspectiva sobre la objetividad del absoluto. No en vano, las traducciones de Morente de las *críticas kantianas* aún circulan. La principal característica residirá en las consecuencias del subjetivismo kantiano: se niega la verdad objetiva de lo absoluto fuera de la mente humana que lo considera:

<< La otra tendencia es la que se ha llamado relativismo o subjetivismo. Según esta teoría, la verdad depende de las leyes subjetivas, psicológicas

---

<sup>320</sup> García Morente, M., *De la metafísica de la Vida*, O.C., Vol. 1, I, pp. 370-372.

<sup>321</sup> García Morente, M., *La Filosofía de Henri Bergson*, O.C., Vol. 1, I, p. 59.

<sup>322</sup> Cfr. García Barres, C., *Un viajero...*, *op.cit.*, p. 61.

o biológicas, del pensamiento humano. La verdad no es la expresión de lo que es, sino de lo que a nosotros nos parece ser. >> <sup>323</sup>

La primera fractura del subjetivismo kantiano, según asevera García Barres<sup>324</sup>, se producirá gracias a la fenomenología de Edmund Husserl, cuya revalorización de “las cosas mismas” ya hemos defendido en la segunda parte de esta tesis. En la primera etapa de la fenomenología se lucha contra el carácter absoluto de lo subjetivo:

<< Husserl quiere mostrar que, en el acto de conocer salimos de nosotros mismos, nos trascendemos a nosotros mismos. En el acto de conocimiento encontramos un aspecto subjetivo, pero los contenidos de dichos actos, es decir, las cosas que conocemos, muestran su aspecto objetivo. Contenidos objetivos que no se confunden con nuestro acto de pensar sino que se imponen a él, y son por tanto independientes en su entidad. Su entidad es ideal, pero real. Nos encontramos ante un realismo del objeto. >> <sup>325</sup>

También tuvo relevancia la producción de su amigo Ortega y Gasset. La filosofía de éste, centrada en la vida, denunciaba buena parte de la producción anterior por ser excesivamente “utópica”, centrada en el reino absoluto e inmutable de la razón y sus propios mecanismos. Buscando una razón válida para todo tiempo, nos dice Ortega, se pierde una dimensión histórica y la debida perspectiva para entender las cuestiones. Ortega pues, en palabras del propio Morente<sup>326</sup>, busca “la verdadera razón, la razón razonable, es la razón vital”.

Tras la conversión, lógicamente, el pensamiento de Morente se cristianizará por completo. En todo lo anterior hemos hablado de precedentes, por su parte, la filosofía tomista pertenecerá al ámbito de las consecuencias. La relación de ambos con la conversión no es equiparable: respecto a lo anterior, la conversión significa una ruptura, no un eslabón más en una cadena de pensamiento; respecto a lo posterior, esto es, el tomismo, sí existe un paso lógico o, lo que es lo mismo, Morente se pasa al tomismo gracias a la conversión, como orgánico y consecuente quehacer filosófico. Así, nos separamos de ciertos análisis de la conversión de Morente que la consideran como producto de un proceso paulatino y consuetudinario de pensamiento. No se trata de una

---

<sup>323</sup> García Morente, M., *La Filosofía de Kant*, O.C., Vol. 1, I, p. 133.

<sup>324</sup> Cfr. García Barres, C., *Un viajero...*, op.cit., p. 105.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>326</sup> Cit. en *ibid.*, p. 116.

conclusión racional, sino de una experiencia que rompe con todo lo elucubrado en la vida anterior.

Decíamos que, tras el acontecimiento, Morente pasa a estudiar con profundidad el tomismo, tanto que moriría con la *Suma* entra las manos<sup>327</sup>. Gracias a la obra del escolástico, y previamente iluminado por la experiencia, Morente cohonesto la fe y la razón dentro de un sistema. Si bien, gracias a la razón, el hombre puede inferir la existencia de Dios, su verdadero conocimiento, la plenitud de la experiencia trascendente, sólo puede lograrse por medio de la fe y la revelación. Así, siendo la razón instrumento positivo, es insuficiente para lograr el conocimiento de lo absoluto. Entrarán en juego, por tanto, conceptos como confianza, pertenencia, misterio, magisterio, etcétera. De cualquier forma, cuando abordemos el momento de la conversión, veremos cómo se introducen estas categorías tomistas para consumir el cambio.

#### 4.1.2. Deísmo

Esbozados los principales hitos en el pensamiento de Morente, repasemos ahora la trayectoria poniendo especial atención a la idea de Dios que impera en cada etapa, pues ésta nos interesa para ver cuán lejos se encontraba de la ortodoxia católica a la que por vía experiencial llegó. Detengámonos, pues, en la naturaleza de su ateísmo y en los indicios de creencia, si es que los hubiera. Sabemos, por boca de sus hijas<sup>328</sup>, que no se mostró hostil a la creencia firme de su familia; incluso animó a sus hijas a que siguieran rezando tras la muerte de su madre. No obstante, no tenemos ningún indicio para creer que esta postura sobrepasara el simple respeto.

La filosofía de Morente, en buena parte de su proyección, puede definirse como deísta, pero no religiosa –veremos cómo el proceso de conversión es un paso de una a otra-. Piensa en un Absoluto, en una Primera Causa aristotélica que pone en marcha el mundo pero que se mantiene al margen de la religación con el hombre; en otras palabras, no es un dios personal. Se trata de una divinidad casi panteísta, muy en relación con la filosofía de Spinoza, donde dios se corresponde con el orden y las leyes

---

<sup>327</sup> Cfr. Morente García, M.J. y C., *García...*, op.cit., p. 593.

<sup>328</sup> Cfr. *ibid.*, p. 594.

que rigen el universo. Una naturaleza panteísta pero sin teleología, sin plan divino de ningún tipo. También se asemejará al filósofo neerlandés en la crítica a la religión reglada, así como a cualquier forma de verdad revelada, incluyendo por supuesto la Biblia<sup>329</sup>, la cual no debe considerarse como fuente de conocimiento. La práctica religiosa aparecerá como un consuelo engañoso para el hombre, circunscrito en un mundo que le domina y cuya razón de ser se le escapa; consuelo, pues, del ignorante o del impotente que no se resigna a serlo:

<< La religión tiene una función y desempeña un papel que resulta necesario en la vida. [...] Vivir no es fácil, es algo que requiere de nuestra parte un esfuerzo constante; plantea problemas ineludibles. [...] La vida, con esos trabajos, con esa fatiga que produce en conjunto, cuando nos abandonamos un poco a la melancolía de la soledad, da una sensación de pesadumbre. [...] Entonces, ante la fatiga de la vida, es cuando nos inclinamos ante ese poder incógnito y absolutamente superior. [...] La otra cosa que hay allí es que esa sensación es para nosotros, en muchos momentos, una evasión de la vida [...] >><sup>330</sup>

De esta manera también separa, y lo hará explícitamente a lo largo de la misma conferencia, la filosofía de la religión, pues ésta no trabaja con la razón, sino con el sentimiento y la fe.

En cuanto al subjetivismo neokantiano, la premisa está clara: si lo absoluto sólo tiene verdad en la mente del hombre que lo concibe, Dios no existe sino como producto del hombre, invirtiendo así el orden creador-criatura. Se endiosa, por consiguiente, la razón como fuerza creadora. El problema se subsume dentro de lo objetivo de lo Absoluto que hemos apuntado. El mayor escollo, a lo algo de toda la historia de la filosofía, para negar la verdad objetiva del ser, reside en las matemáticas, ya que si las matemáticas no tienen “ningún apoyo en la realidad objetiva”<sup>331</sup>, ¿cómo es que funcionan? La respuesta metafísica tradicional o mayoritaria ha consistido en atribuir a Dios el establecimiento de estas leyes. Morente, de la mano de Kant, rechaza esta posibilidad por introducir elementos teológicos en la filosofía:

---

<sup>329</sup> Cfr. García Morente, M., *La filosofía de Espinosa en la cultura moderna*, O.C., Vol. 1, II, p. 59.

<sup>330</sup> García Morente, M., *De la Metafísica de la Vida*, O.C., Vol. 1, I, p. 374.

<sup>331</sup> García Morente, M., *La Filosofía de Kant*, op.cit., p. 154.

<< Para penetrar el misterio de la concordancia entre la matemática y la realidad, apelábase siempre a explicaciones exteriores, transcendentales, que suponían la previa admisión de todo un sistema metafísico del universo y de la causa primera. Se hacía depender la lógica de la metafísica, de la teología, de esa intuición del mundo, de ese problema místico-religioso, que, como ya hemos visto, venía de continuo mezclándose con el propiamente filosófico y enturbiando su pureza y claridad. Kant no podía aportar ninguna de las soluciones que la tradición le ofrecía; ni siquiera podía aceptar el planteamiento del problema en los términos que la filosofía anterior le legaba. >><sup>332</sup>

En definitiva, hemos visto como el pensamiento de Morente queda lejos del cristianismo revelado, aunque no se mostrara hostil a la práctica en su ambiente familiar. Por medio de la entronización de la razón kantiana, la posibilidad de un Dios personal queda prácticamente excluida. Se necesitará, por consiguiente, un choque, un cambio brusco para que se produzca la conversión. Eliminamos, por tanto, la posibilidad de que el cristianismo suponga un paso lógico en la direccionalidad de su pensamiento, por mucho que su amigo Ortega dijera que no le sorprendió la noticia. Son palabras de su hijo José Ortega Spottorno, recogido en el libro *Los Ortega*:

<< Alguna vez que comenté con mi padre la conversión de Morente, él me dijo que no le extrañó nada porque venía ya percibiéndola desde antes de la guerra civil. Ésta, con las tragedias y penosidades que aportó a Morente, no hizo más que aflorarla a la superficie. >><sup>333</sup>

## 4.2. Estructura

Realizado un comentario a la vida de Morente y su trayectoria filosófica, pasemos a analizar el texto que, en definitiva, constituye la materia de nuestro estudio. Nos aventuraremos a fijar una posible estructuración temática –seguiremos una numeración de los párrafos según la edición que antes propusimos- para facilitar su disección:

---

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>333</sup> Cit. en López Baroni, M.J., *La nación...*, *op.cit.*, p. 20.

- 1- 2-6: Guerra civil y situación familiar durante la contienda. (Introducción).
- 2- 8-27: Huida a París y trámites para la salida de sus hijas. Primeras ideas de Dios. (Antecedentes I).
- 3- 28-46: Imposibilidad de unir a su familia y desesperación. Actividad de pensamiento. (Antecedentes II)
- 4- 47-59: Primera revelación a través de la música. (Núcleo I).
- 5- 60-79: Hecho extraordinario y su análisis. (Núcleo II).
- 6- 81-92: Sucesos posteriores y vuelta a España. (Cierre).

Los párrafos elididos de esta clasificación son el 1, el 7 y el 80, que sirven de transición entre las distintas partes, en todos los casos con función fáctica o apelativa.

#### 4.2.1. **Introducción**

La carta arranca sin ambages, colocando como sujeto al “Hecho” que motivó la conversión y que, en definitiva, constituye el asunto de las páginas. Todo lo demás será glosa y contextualización con vistas a dar una explicación coherente, si es que la hubiera, del suceso a su destinatario real, encargado de dirigir los ejercicios espirituales para que Morente se preparaba, como hemos anotado más arriba:

<< El hecho ocurrió en la noche del 29 al 30 de abril de 1937, aproximadamente a las dos de la madrugada. >> <sup>334</sup>

Una vez más, encontramos un marco espacio-temporal completamente definido. Esto, necesariamente, nos ha de guiar hacia una catalogación del caso Morente como conversión súbita. No obstante, al igual que en otros casos, sabemos que el fenómeno no se produce *ex nihilo*, y, que, si bien podemos acotar un momento decisivo –el propio autor lo hace y su importancia ha de ser mucha pues abre el texto- a modo de detonante, habrá que poner en valor una serie de acontecimientos y pensamientos previos que pudieron funcionar como adyuvantes o impulsos para arribar al momento decisivo. La propia estructuración del texto se vertebra en este principio. En el caso que nos ocupa, al igual que en el caso Claudel, damos con una estructura bifásica de conversión. De cualquier forma, ambos aspectos serán tratados pormenorizadamente más adelante.

---

<sup>334</sup> García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, p. 11.

La idea de recorrido previo, de estaciones preparativas para el choque de la conversión, está especialmente justificada en el caso de Morente, ya que es él mismo quien, con insistencia, destaca y rescata exhaustivamente los compases anteriores en pos de una posible explicación de la epifanía:

<< Permítame usted que a su narración (del hecho) circunstanciada anteponga algunos pormenores, cuyo previo conocimiento me parece necesario o al menos muy conveniente. >><sup>335</sup>

<< Si le refiero a usted estos nimios detalles, es porque me parecen útiles para el conocimiento del estado de espíritu que se iba apoderando de mí.>><sup>336</sup>

Automáticamente nos viene a la mente el “ilustre” precedente del *Lazarillo* que, también epistolarmente, elabora una retrospectiva vital para explicar las razones de su situación actual. El narratario es una personalidad autorizada, aunque en este caso el narratario es único, y en el caso del *Lazarillo* una convención-subversión genérica. La diferencia estructural más importante es que el núcleo del relato en Morente también pertenece a lo pretérito. Así, el de Tormes aborda las circunstancias que le han llevado a su situación actual (momento de escritura), mientras que Morente relata las circunstancias que propiciaron el “Hecho extraordinario” (núcleo) y como éste ha condicionado su situación actual (momento de escritura). En ambos casos se trata de un interés explicativo, un intento de cribar precedentes para esclarecer la actualidad del escribiente que coincide con el acto de redacción.

Otra diferencia hay, pues el filósofo aborda un acontecimiento aparentemente inexplicable, aunque con consecuencias depuradas. Es por eso que pide el asesoramiento de don José María García Lahiguera. Por consiguiente, el acto de escritura de Morente no está cerrado y el conflicto, aunque fructífero, no se encuentra resuelto, si por resolver entendemos explicar. La posición es, entonces, más abierta. Procura ofrecer una visión de conjunto a un tercero para que pueda, desde fuera, ofrecer una visión despersonalizada, libre de solipsismos.

---

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 12.



#### 4.2.2. Causas hipotéticas

Recordemos ahora que el catedrático de ética y decano de la antigua Universidad Central fue discípulo de Bergson y Levy-Brübel en la Soborna, así como fino estudioso del kantismo. Podemos decir que la racionalidad era su instrumento primario, de ahí que aborde detenidamente las circunstancias anteriores al fenómeno en busca de alguna posible causa física o fisiológica. Sin embargo, como vemos después de la postulación de cada hipotético detonante de la experiencia mística, ninguna explicación física le satisface. Las explica igualmente para facilitar el idóneo análisis de su lector. Puede parecer en ocasiones que él desea recibir una explicación racional por parte de Lahiguera, pero nos inclinamos más a pensar en cierto pudor intelectual, una necesidad filosófica de estar abierto a posibles clarificaciones. No obstante, como veremos más adelante, los hechos y las consecuencias vitales que acarreó la epifanía son suficientes para su protagonista, una demostración vivaz de la legitimidad del acontecimiento; sin embargo, su raciocinio privilegiado parece no poder eludir todos los detalles de un suceso tan aparentemente paranormal.

<< Repito que, aun a trueque de aburrir a usted con nimiedades, es necesario el relato de antecedentes que acaso puedan contribuir a hacer plausible una explicación natural del hecho, que a mí me parece sobrenatural. >><sup>337</sup>

1ª Causa hipotética- “*Mi sensibilidad, que de suyo es sutil y excitable, se exacerbaba por momentos*”<sup>338</sup>. Este predicado aparece al principio de la misiva, a propósito de la zozobra durante las primeras persecuciones en los albores de la Guerra Civil. Nos sirve para ilustrar la forma de ser y sentir de García Morente que, necesariamente, habrán de influir en el hecho central. Asimismo, la economía y precisión de su lenguaje nos obliga a no dar naturaleza gratuita a la subordinada adjetiva. Que el filósofo subraye “*que de suyo es sutil y excitable*”, indica que él mismo le da importancia a la característica y puede servir para explicar el asunto del escrito. Dirá más adelante: “*Pero yo tengo una imaginación y una sensibilidad quizás más intensas y abundantes de lo que es corriente, circunstancia ésta que con frecuencia me*

---

<sup>337</sup> *Ibid.*, p.14.

<sup>338</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

*causa padecimientos morales y reacciones interiores más intensas también de lo que es corriente*”<sup>339</sup>.

Contrahipótesis: La permeabilidad de la sensibilidad no puede explicar *per se* un encuentro como el que nos ocupa. Puede, incluso, que sea imprescindible en una personalidad inquisitiva y dotada para una profundidad como la de Morente, al fin y al cabo, tanto al artista como al filósofo, se le pide una capacidad de captación especial. Esto no va en detrimento de la verdad, sino todo lo contrario. Además, la seriedad discursiva, así como la estructuración de pensamientos que elaboró en los momentos previos a la epifanía, lo descartan como hombre dado al pensamiento veleidoso. Si su sensibilidad estaba presta y receptiva, veremos que la mente del filósofo ha de ser igualmente vencida por la evidencia, por lo que no cabe adjudicar causalidad exclusiva a este rasgo de su personalidad.

2ª Causa hipotética: “*Llegué, pues, a París sin dinero y con el alma transida de angustia y de dolor y además corroída por preocupaciones de índole moral*”<sup>340</sup> y recalca su propósito: “*Porque usted ha de tener en su poder todos los datos útiles para juzgar el caso, y el principal de ellos es el estado de ánimo en que iban poco a poco sumergiéndome los acontecimientos*”<sup>341</sup>. Aunque abordaremos más adelante la cronología de los acontecimientos, señalemos que se refiere a su huida a Francia, dejando a sus hijas en Madrid. Su debate moral estriba en el haber abandonado a sus hijas a su suerte mientras él buscaba su salvación. En una mente moral y dada al pensamiento, podemos imaginar lo cruento de este debate interno. Luego se sucedería una infructuosa serie de trámites burocráticos para procurar la salida de su familia, lo que ahondaría su crisis y le sumergiría en un estado de profunda depresión: “*Empezó a invadirme un sentimiento raro, una especie de depresión total, absoluta, de todo mi ser, una dejadez infinita, de la que salía, como por el estímulo de un latigazo interior, para precipitarme en estados de sobreexcitación febril.*”<sup>342</sup> La noria anímica, si bien nunca alcanza el enajenamiento, hubo de colaborar en la inestabilidad.

Contrahipótesis: Más adelante, todos estos sentimientos de incapacidad se encauzarán en una ordenada búsqueda de razones. A través de este sentimiento llegará a

---

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>342</sup> *Ibid.*, pp. 24-25.

la idea de la Providencia. Por consiguiente, una vez más, vemos cómo un estado tumultuoso es encauzado por el filósofo hacia el discurso racional y estructurado. Lo veremos más abajo.

3ª Causa hipotética: “Yo padezco bastante insomnio. [...] cuando verdaderamente me hallo bajo el peso de una honda preocupación, el insomnio en mí es casi irremediable, y sólo la fatiga física, a muy altas horas y por poco tiempo, acaba por rendirme. // Pues bien; en París el insomnio fue el estado casi normal de mis noches tristísimas.”<sup>343</sup> Pese a que no fuera un estado novedoso para él, la persistente falta de sueño no ayuda a la correcta recepción e interpretación de la realidad.

Contrahipótesis: Sería debatible, incluso indemostrable, la posible responsabilidad de estas circunstancias. Más aún cuando, en las vísperas del acontecimiento: “la pasé mejor de lo que esperaba. La especie de consuelo o tranquilidad, que la idea de Providencia había proporcionado a mi ánimo, me sirvió de sedante”<sup>344</sup>. No es nuestro interés psicológico ni empírico, únicamente filológica y fenomenológicamente analítico, por lo que no debemos buscar la plausibilidad del insomnio como causa última de la revelación si ésta no está esbozada o referida en el texto.

4ª Causa hipotética: “Pero si prescindimos de la hipótesis diabólica (no lo haremos nosotros y la abordaremos más adelante), no queda sino reconocer que he sido engañado por mi subjetividad, harto conmovida, y que el Hecho por mí vivido no es sino el efecto subjetivo de una honda crisis mental.”<sup>345</sup> Esta causa hipotética ya estaba prefigurada en las anteriores de alguna forma. Una mente en crisis, en oscilación anímica, que acaba produciendo alucinaciones y estados de conciencia alterada. Además podría tratarse del *excusatio non petita, accusatio manifesta*, aunque más bien parece responder al intento de Morente por no ocultar nada de lo que pudiera ser pertinente a su narratario.

Contrahipótesis: “Sin duda, ni en lo que precedió, acompañó y siguió al Hecho puedo rastrear el menor indicio de anormalidad, ni en mí mismo he sentido yo nunca elementos patológicos de cierto orden psíquico, salvo los dos ataques nerviosos que he

---

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 49.

*referido a usted y que fueron evidente consecuencia de la fatiga mental*<sup>346</sup>. Precisamente esos dos ataques se caracterizan por su índole exclusivamente somática, sin mezcla alguna de desorden psíquico, y fueron únicamente fisiológicos, nerviosos, sin afectar en nada ni a la ideación, ni a la representación, ni a la imaginación. Yo jamás he tenido alucinaciones, ni complejos mentales, ni sobreexcitaciones excesivas, ni, en suma, ninguna perturbación de la vida psíquica. Ningún psiquiatra que me examinase encontraría fundamento para diagnosticar en mí la menor dolencia psíquica. Ninguna de las personas que me conocen y me han conocido desde mi niñez podrá jamás creer que yo sea un perturbado mental.”<sup>347</sup> Con contundencia y lucidez, es el propio Morente quien desacredita la posibilidad del enajenamiento, a menos que fuera transitorio y no dejara secuela en la salud mental, según parece inmaculada del filósofo. La serenidad expositiva y la enumeración pormenorizada son signos de honestidad narrativa y equilibrio psíquico. Es él el primero en desconfiar, en procurar desmontar la experiencia en busca de una explicación racional pero, cada vez que lo intenta, se le refresca la certeza y se le avivan las consecuencias que el “Hecho” suscitó: “Si se me demuestra que no era Él o que yo deliraba, podré no tener nada que contestar a la demostración, pero tan pronto como en mi memoria se actualice el recuerdo, resurgirá en mí la convicción inquebrantable de que era Él, porque lo he percibido.”<sup>348</sup>

Encontramos resumidas todas las posibles explicaciones en la constatación:

<< Las de la noche, por desgracia, no podían sustraerse así tan fácilmente a la garra del insomnio, de la preocupación, del desasosiego, de la inquietud moral y espiritual. >><sup>349</sup>

Como vemos, se trata de explicaciones empíricas y psicologistas, por lo tanto, concebidas en una cosmovisión naturalista. Lo denuncia nuestro autor:

<< La posibilidad de semejantes hechos sólo pueden negarla los psicólogos que estén aferrados a una interpretación puramente naturalista, humana, de los hechos místicos. >><sup>350</sup>

---

<sup>346</sup> Se refiere a dos desvanecimientos como causas de una ansiedad común. El primero en 1910, exhausto por el estudio. El segundo tras el nacimiento de su hija María Pepa en 1914. Ambos, como él afirma, bastante corrientes. Cfr. *ibid.*, p. 22.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 18.

No es asunto de nuestro estudio la corroboración o crítica de esta concepción, pero sí nos parece importante señalar su inviabilidad para casos de esta naturaleza. Permanecer en el plano horizontal para el análisis de un caso de verticalidad exabrupto, se nos antoja un fallo metodológico. Si aquí hemos enumerados las distintas causas hipotéticas ha sido porque el propio autor lo hace. De cualquier manera, y admitiendo que cualquiera de estas circunstancias materiales pudieran propiciar la epifanía, no restaría un ápice de trascendencia o importancia, y es que nada de extraño hay en que Dios se sirva de elementos físicos o naturales para desencadenar conclusiones místicas o revelar teodiceas de naturaleza paranormal. Lo importante es la experiencia. Bien ciertas son las reservas que despiertan estos sucesos en los demás, de ahí, sin obviar su educación filosófica y kantiana, que Morente aborde cada uno de los elementos que pudieron ser coadyuvantes del hecho. De alguna forma se anticipa a la crítica y por eso emplea, sobre todo después de relatar el “Hecho”, una textura socrática, de preguntas y respuestas (mayéutica). Cualquier objeción posible, parece habersele ocurrido a él primero. Y, en definitiva, la autenticidad de la revelación viene marcada por las consecuencias del encuentro.

#### **4.3. Análisis**

Pasemos ahora a analizar los distintos momentos cronológicos que el texto recorre. Al no tratarse de una composición enteramente autobiográfica, ya que no es la historia de una vida sino de una conversión, los sucesos presentados por Morente son los antecedentes que él cree relevantes o, más bien, aquellos que su narratario pudiera considerar como tal. Pudiera que hechos anteriores a los narrados en la epístola participaran necesariamente en el cambio –educación, infancia-, sin embargo, para ceñirnos al texto y siguiendo el enfoque del autor, nos centraremos principalmente en lo que relata el texto como precedentes directos y, posiblemente, causales, es decir, 29-8-1926/ 10-9-1928; con especial atención a lo sucedido en la madrugada del 30 de abril de 1937.

---

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 47.

A diferencia del método empleado en el caso Claudel, nuestro análisis no será temático, sino cronológico, pues creemos que es la forma de comentario que mejor respeta la composición y naturaleza del texto.

#### 4.3.1. Primera parte

##### 4.3.1.1. Primer capítulo. Muerte del yerno. Párrafos 2-3.

<< El 28 de agosto de 1936 fue asesinado mi yerno en Toledo. Yo sentía por mi yerno un gran cariño, mezclado con algo así como respeto y admiración. [...] Su conducta moral había sido siempre ejemplar. [...] Su vida personal también había sido siempre de acendrada religiosidad. Pertenecía a la Adoración Nocturna. Acaso esta circunstancia no haya sido totalmente ajena a su desgraciada muerte. >><sup>351</sup>

A tenor de la claridad expositiva de Morente, no podemos otorgar gratuidad a que este occiso sea el punto de partida del relato. En primer lugar, supone la irrupción de la beligerancia patria en la vida de la familia Morente. De esta forma, parece hacerse palpable y vinculante el conflicto para nuestro protagonista. Y se iniciarán, así, la cadena de acontecimientos que le llevarían a París, donde se obraría su conversión.

Tenemos testimonios adyacentes de la profunda estima y respeto que Morente sentía por su yerno. Sus hijas afirman:

<< Desde ese día Ernesto fue un hijo para él. Le proporcionó una gran felicidad por su carácter juvenil, entusiasta, alegre, por su inteligencia y serenidad en la vida y sobre todo por su bondad y su amor. [...] Presumía de yerno, con una graciosa vanidad [...] >><sup>352</sup>

En un plano más figurativo, podemos traer a colación la simiente que, desde los orígenes de la cristiandad, ha supuesto la sangre de mártir. Al igual que sucediera con san Esteban, aunque con unos sentimientos opuestos a los que san Pablo profesaba hacia el mártir, la muerte de un joven por su fe parece incubar un sentimiento que acaba

---

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>352</sup> Morente García, M.J. y C., *García...*, *op.cit.*, p. 586.

por tender hacia la divinidad por la que se derramó la sangre. Una vez convertido, Morente dirá:

<< Los mártires han sido confesores de la fe no sólo por el hecho, sino porque en todo y por todo han imitado fielmente la conducta de Nuestro Señor. Ahora bien, esa fiel imitación de la conducta de Jesús ha sido en buena parte causa del inaudito triunfo y propagación del Cristianismo.>><sup>353</sup>

El sentimiento de admiración que el jienense profesaba a su yerno hubo de recrudecer el sentimiento de duelo. Inevitablemente, una muerte por la fe provoca interrogantes en los demás, que se preguntan las razones que pueden llevar a dar la vida. Consideramos pues la muerte del yerno como la primera espina en el ateísmo de Morente. Lo hubo de ser dada la impresión que le causó:

<< Yo comprendí enseguida que había sido asesinado. Y la impresión que me produjo la noticia fue tal, que caí desvanecido al suelo. >><sup>354</sup>

Como decíamos, la muerte del joven, a mano de las milicias rojas en la Vega Baja de Toledo, provocó un estado de nerviosismo en la familia que se vio en peligro, así que por mediación de Besteiro, quien le sustituyó en el decanato tras destituirlo “el gobierno rojo”, consiguió el desplazamiento de su hija viuda y sus nietos a Madrid.

#### 4.3.1.2. Segundo capítulo. Angustia y amenaza. Párrafos 4-6.

<< Cuando la vida, la hacienda, la honra, indefensas, hallábanse a la merced de cualquier malvado o malintencionado que quisiera pisotearlas. En mi casa reinaba el silencio trágico de la angustia y el terror. >><sup>355</sup>

La angustia, la precariedad y la indefensión trastornan en cuestión de días la vida completa de la familia. Más adelante, ya en París, ahondará en el sentimiento de incapacidad para regir su propio destino y las consecuencias metafísicas que conlleva. En este momento no es más que una sensación larvaria pero apremiante. Así empieza a

---

<sup>353</sup> García Morente, M., *Diario...*, *op.cit.*, pp. 487-488.

<sup>354</sup> García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, p. 12.

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 13.

prepararse el lugar de conversión, porque, si bien en algunos casos la transformación se produce abruptamente y sin situaciones que lo provoquen, en la mayoría de los casos hace falta un cambio, un viraje en la vida previo para quedar expuesto a lo que antes no se veía –no será el caso de Frossard, la más súbita de las conversiones que aquí tratemos-. No sabemos de inquietudes religiosas en Morente previas a esta situación de precariedad, por lo que hemos de concluir que son sus penosas circunstancias vitales las que le prepararon para la epifanía. No se puede, en definitiva, ver algo nuevo caminando por donde se solía. Más aún, en la mayoría de los casos, sólo recordemos a Job, la revelación se produce en estados de miseria o indefensión. El grito desesperado sólo surge de una situación de completa derrota, de pérdida de seguridades. Paradójicamente, el barro brinda la mejor perspectiva para mirar a Lo Alto.

Prosigue:

<< Con el corazón encogido contábamos los escalones que subían los asesinos y, cuando habían pasado nuestro piso lanzábamos un suspiro de satisfacción. ¡La muerte iba a otra casa!>> <sup>356</sup>

El pasaje es hartó gráfico. La descripción de la situación particular suena aún más terrorífica en su cotidianidad y sirve para conocer la situación general de los habitantes de la casa. Esas líneas bastan para retratar con exactitud y plasticidad la zozobra que imperaba por esos días y que en García Morente, padre de familia, se habría de cebar necesariamente. En esta situación vemos un segundo ejemplo de piedad que, como en el caso del yerno, hubieron de ayudar a *suscitare semen Christi*:

<< Mis hijas, mi cuñada, mi tía, la antigua sirvienta que tenemos desde hace veintiséis años, reuníanse en un rincón de la casa y se estaban horas y horas rezando. Yo entonces no podía, y acaso no sabía, rezar. Pero no sé qué ímpetu interior me empujaba a aprobar y agradecer aquella tierna y sumisa fe de las buenas mujeres. >> <sup>357</sup>

En Morente, al igual que en san Agustín con el caso de su madre Mónica, encontramos una figura femenina y familiar que ora por la conversión de éste y, por

---

<sup>356</sup> *Ibid.*, p.13.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p.13.



tanto, que encarna la función de *suscitare semen Chirsti*. Se trata de su hermana Guadalupe, de cuya agonía cuenta nuestro protagonista:

<< Mi hermana, pocas horas antes de morir, me llamó a su lado y a solas, y en términos de profunda exaltación, me habló con la ternura de una madre y me hizo prometer que si algún día la gracia de Dios Nuestro Señor venía a visitarme, no le haría resistencia. Yo se lo prometí, en efecto, y desde ese día quedé impresionado y preocupado. >> <sup>358</sup>

No podemos dejar de notar la facultad premonitoria de las palabras de su hermana. Unas líneas más abajo asegura –dato que no figura en el testimonio principal de la conversión- que, cuando tuvo la revelación, se acordó de su hermana Guadalupe para abandonar cualquier tipo de resistencia. Con el mismo cometido, Carmen Perales, destinataria de la carta, le comunica que ella también oraba por su conversión, encomienda que le transfirió Guadalupe. También lo hicieron durante más de veinticinco años las religiosas de la Anunciación<sup>359</sup>, quienes luego veremos que, casualmente o no, tendrán mucha presencia a lo largo del proceso de conversión.

Volviendo al testimonio principal, las oraciones de aquellas “buenas mujeres” han de suponer una anticipación de lo que sería su estado, pero aún habría de ser derrumbado su castillo ideológico y su soberbia intelectual para llegar a la ternura y sumisión que se exige en la criatura para que le sea revelado el Creador.

Dan entonces los acontecimientos un giro decisivo:

<< [...] el 26 de septiembre [...] recibí por la mañana temprano el aviso confidencialísimo de que urgía que me ausentara de casa y, si era posible, pues se había acordado [...] mi muerte. [...] Pude obtener un salvoconducto [...] Por fin salí de España y llegué a París el 2 de octubre. Tenía sesenta y cinco francos en el bolsillo. >> <sup>360</sup>

La Comisión depuradora del Ministerio de Instrucción Pública que le había apartado del decanato por hostilizar a los profesores y haber favorecido elementos fascistas<sup>361</sup> -acusación formulada por asociaciones de profesores y alumnos marxistas

---

<sup>358</sup> García Morente, M., *Carta a Doña Carmen Perales*, O.C., Vol. 2, II, p. 529.

<sup>359</sup> Cfr. *ibid.*, p. 529.

<sup>360</sup> García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, p.14.

<sup>361</sup> Cfr. Aguirre Prado, L., *García...*, *op.cit.*, p. 29.

como la F.E.T.E. y la F.U.E., acordaba ahora su muerte. Con el salvoconducto que le granjeó Bernardo Ginés<sup>362</sup>, se traslada a Barcelona y de allí a Francia.

Abandonando a su familia, lo que luego le supondría más de un debate moral, y en la precariedad más absoluta –sesenta y cinco francos en el bolsillo-, huyó a París. Se encuentra en el momento idóneo que hablábamos: atenazado por preocupaciones y derrotadas sus seguridades, humillado.

#### 4.3.2. Segunda parte

##### 4.3.2.1. Primer capítulo. París y dudas morales. Párrafos 8-12.

<< Llegué, pues, a París sin dinero y con el alma transida de angustia y de dolor y además corroída por preocupaciones de índole moral. >><sup>363</sup>

Que son:

<< Entre esas dos ideas oscilaba mi conciencia, que unas veces me acusaba de fugitivo, egoísta y cobarde, y otras veces me absolvía y aun me aplaudía de prudente y precavido. >><sup>364</sup>

Para un catedrático de ética y según su propio testimonio, el dilema no hubo de ser baladí. Se oponen, además, no ya dos decisiones, sino dos tipos de moral. Una primaria, refleja diríamos, que le insta a realizar lo más aparentemente noble: permanecer junto a su familia so pena de muerte; otra reflexionada, compleja y proléptica, que le aconseja huir para salvar su vida y, en última instancia, seguir siendo soporte para los suyos. Ni con el paso de los años quedó solventado el dilema:

<< Y todavía hoy, cuando los hechos han demostrado con harta evidencia lo acertado que estuve en salir de Madrid, todavía, a veces, retrospectivamente, sorprende en algún repliegue de mi alma cierto

---

<sup>362</sup>Cfr. López Baroni, M.J., *La nación...*, op.cit., p. 31.

<sup>363</sup>*Ibid.*, p. 31.

<sup>364</sup>García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., p. 15.

reproche de cobarde egoísmo cuando pienso en mi conducta de entonces, al salir precipitadamente de Madrid. >><sup>365</sup>

“repliegue de mi alma”. En esta dicotomía de la moral vemos un reflejo de la dualidad en la religiosidad de Morente. El agradecimiento por las oraciones de las mujeres de su casa, que vimos más arriba, o el respeto por la vida de fe de su yerno, nos apuntan a un instinto religioso. Puede deberse a su nacimiento en una sociedad católica, puede que como consuelo de una mente desesperada, como apuntaría el psicologismo, pero reflejo religioso al fin y al cabo. Éste se opone a su religiosidad meditada – arreligiosidad- que parece abjurar de Dios por razones lógicas y filosóficas, al menos del dios religioso y personal. Así, cuando el concepto de la divinidad irrumpa en su pensamiento con entidad científica, entonces, se obrará la conversión completa, en el encuentro de los dos tipos de religiosidad, la natural –deísmo- y la encontrada –religión-. Veremos la plasmación de esta idea cuando intente rastrear los pilares razonables de su situación.

<< En París, Dios me protegió lo suficiente para no dejarme caer en las abyecciones de la total miseria, y, sin embargo, no tanto que borrara de mi alma la humillación, la angustia, la congoja. >><sup>366</sup>

Dios parecía mantener en peligroso equilibrio, según él tuvo la impresión, a un García Morente que residía en un cuarto de su amigo Ezequiel de Selgas y vivía de la caridad de sus conocidos. La actividad como correo clandestino de éste, le obligaba a largos periodos de soledad. Durante las noches, era presa fácil del insomnio, como ya señalamos dentro de las causas hipotéticas. En sus eriales nocturnos acabó por embarcarse en retrospectivas vitales. Repasaba su vida para comprobar las tierras movedizas en las que se asentaba. Podemos ver estos ejercicios como un paso más en su conversión, la entrada al desengaño necesario. Siguiendo la perspectiva del propio García Morente, Dios pudo motivar ese tipo de autobiografía no escrita previa a la conversión, que es precisa en cualquier género confesional.

<< También a veces repasaba en la memoria todo el curso de mi vida: veía lo infundada que era la especie de satisfacción modorrosa en que sobre mí mismo había estado viviendo; percibía dolorosamente la

---

<sup>365</sup>*Ibid.*, p.15.

<sup>366</sup>*Ibid.*, p.15.

incurable inquietud e inestabilidad espiritual en que de día en día había ido creciendo mi desasosiego. >><sup>367</sup>

Probablemente estas palabras estén henchidas de la luz de la conversión. Tras ella, Morente revisaría sus anhelos y logros pretéritos y los vería vanos. Un descubrimiento de estas magnitudes necesariamente reorienta la vida y ensombrece el periodo en que no se caminaba bajo esa luz. De ello que sea común denominador en todos los conversos un sentimiento de lacerante arrepentimiento por los hechos pasados, esto es, por sus pecados, por la soberbia y el orgullo en el caso de Morente, un hombre que intentaba descifrar el mundo al margen de su Creador. Ahondaremos en ello cuando se consume el procedimiento, aunque ya lo hemos esbozados en el repaso de su itinerario filosófico y la ulterior aceptación del pensamiento tomista.

#### 4.3.2.2. Segundo capítulo. Trámites burocráticos y primera idea de Dios. Párrafos 13-16.

<< Había iniciado algunas gestiones, a la ventura, para sacar de España a mis hijas por medio de la embajada. Me fallaron. >><sup>368</sup>

Sin embargo la situación no era preocupante, misivas desde España constataban el buen estado de su familia. Por entonces recibe el ofrecimiento de la Editorial Garnier Frères para la redacción de un diccionario francés-español y español-francés. Un par de semanas después recibe el ofrecimiento de la Universidad de Tucumán para ocupar la cátedra de Filosofía. Se presentaba la oportunidad de una salida satisfactoria para él y su familia, por lo que se concentró en hacer llegar a sus hijas y nietos a París. Los intentos a través de la Cruz Roja resultaron infructuosos, y en la mente de Morente se forjaba la primera idea de Dios a través de lo que él suponía su castigo:

<< [...] acometióme la idea –extrañísima en mí, que no era creyente- de que ese contraste entre la actual posibilidad de subvenir a las necesidades de los míos fuera de España y la imposibilidad contraria de encontrar su

---

<sup>367</sup> *Ibid.*, pp. 16-17.

<sup>368</sup> *Ibid.*, p.17.

salida y reunión conmigo era un castigo de Dios por mi egoísmo y cobardía. >> <sup>369</sup>

La idea primaria, teológicamente inmadura, del Dios punitivo surge motivada por su moral primaria –debería haberme quedado en Madrid-. Su instinto religioso se revela infantil en cuanto a Dios vengativo que fustiga a quien no sigue sus designios o no se comporta con rectitud. Se trata de una percepción primitiva, refleja como la moral que la suscita, y alejada de la revelación cristiana. Pero, como vemos, palpita tercamente en el alma de Morente y habrá de ser el germen para la revelación. Obviamente había de rebelarse el académico raciocinio del filósofo:

<< Pero por la noche la misma idea reapareció, y esta vez ya con claridad y persistencia tales, que hube de prestarles mayor atención. Pero fue para mirarla, por decirlo así, despectivamente y rechazarla con un movimiento de enojo, de orgullo intelectual y de soberbia humana. “No seas idiota”, me dije a mí mismo. Y el pensamiento volcó sobre la pobre ideíta, humildilla y buena, un montón rápido de representaciones filosóficas, científicas, etcétera..., que la ahogaron en ciernes. >> <sup>370</sup>

Una vez más se impone su visión racional de la realidad para sofocar sus instintos o sus presentimientos. A hechos consumados, que es como escribe este texto Morente, ve en esta idea primera los síntomas iniciales de lo que será su conversión. No obstante, será a través de la reflexión sobre la influencia de la divinidad en la vida del hombre como vencerá la resistencia del filósofo, es decir, a través de la propia lógica irrumpirá lo ilógico; a través de la reflexión sobre la Providencia, irrumpirá la gracia.

#### 4.3.2.3. Tercer capítulo. Imposibilidad burocrática y segunda idea de Dios. Párrafos 17-27.

<< Muchísimas veces había yo pasado por allí en aquellos días y en aquellos meses, y *nunca* había *visto* en realidad ni la calle ni el convento ni nada de esto. >> <sup>371</sup>

---

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 20.

Se refiere a “un acontecimiento por lo menos extraño”, que le aconteció yendo a visitar a Ortega y Gasset. Para acudir a la casa de su amigo tenía que cruzar “la rue de l’Assomption”, y es que allí estaba la casa madre de la Asunción, en cuya sede en Málaga se crió su mujer y sus hijas y donde, como dijimos más arriba, rezaron 25 años por su conversión. Para cualquiera esta coincidencia no dejará de ser una casualidad anecdótica, pero para él fue, al menos, “extraño”. Que el suceso quede explicitado en un texto de tanta brevedad no puede ser accidental. A qué se debe. La reinterpretación inevitable que conlleva recordar los hechos una vez pasados y ponerlos por escrito, nos invita a darle una interpretación teológica o, de alguna manera, gravitante en torno al hecho de la conversión, en definitiva núcleo y *leit motiv* del escrito. Suponemos, por consiguiente, que esa primera idea de Dios alteró la visión del sujeto que, recibiendo los mismos estímulos que el resto de viandantes –la calle de la Asunción la era para todos-, encuentra nuevos nexos e interconexiones en la realidad. En definitiva, Dios ha de hablar a través de su creación donde se registran sus huellas. Así, Morente, a raíz de una primera revelación divina, tuvo que empezar un periodo de videncia que cuajaría más adelante, al comprender la auténtica esencia de lo divino.

Ya en la casa de Ortega, se encuentra con un catedrático que le ofrece la intercesión de su hijo, secretario particular de Negrín, para lograr el salvoconducto para su familia. Esto le sumerge en un nuevo estado anímico del que se desprenderá la segunda idea de Dios:

<< Yo me quedé pasmado. El conjunto de lo que me estaba sucediendo tenía caracteres verdaderamente extraños e incomprensibles. Alrededor de mí o, mejor dicho, sobre mí e independientemente de mí, se iban tejiendo, *sin la más mínima intervención de mi parte*, toda mi vida. >><sup>372</sup>

La realidad, lo que sucedía, escapaba completamente de su comprensión y, más grave aún, esos hechos inexplicables le afectaban directamente y gobernaban su vida. El conocimiento del hombre se basa en el estudio del pasado para la interpretación del presente y el pronóstico del futuro; pues bien, a Morente se le escurría el presente por todas partes y el futuro parecía presentársele de improviso y sin aparente motivación. Le resultaba imposible gobernar los hechos –vean la cursiva de autor- y su actividad y

---

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 21.

raciocinio parecían asistir pasivos, inhábiles. Es este sentimiento el que concluye necesariamente en la segunda idea de Dios:

<< Dijérase que algún poder incógnito, dueño absoluto del acontecer humano, arreglaba *sin mí* todo lo *mío*. [...] caíanme como llovidos del cielo precisamente los acontecimientos que menos podía imaginar y en que mi personal iniciativa no tenía la menor parte. >><sup>373</sup>

Este sentimiento de ingobernabilidad, o mejor, de gobierno de otro, le revela su estado de incapacidad, y, al estar inhabilitado para influir en sus acontecimientos, de pequeñez. Aunque aún no podamos hablar del desfase ontológico que el sujeto conoce ante la manifestación de la divinidad, sí podríamos considerar aquí un estadio larvario. Una descompensación entre la pertenencia de la vida y su manejabilidad, que no independencia, pues, como apuntábamos en el párrafo anterior, en el raciocinio del filósofo se busca un desencadenante distinto a él, pero desencadenante activo al fin y al cabo. Los últimos fragmentos citados nos sitúan, por tanto, ante una ampliación de la perspectiva. La insuficiencia produce una cierta despersonalización que obliga al sujeto a poner en valor componentes que ya no son exclusivamente personales. Para ello, cruza una frontera del pensamiento e introduce ingredientes antes insospechados, de tal manera que, al ampliar el terreno del pensamiento, la realidad individual queda embebida e incrustada en una globalidad mayor. El sujeto, que mimetiza y difumina sus contornos, se incorpora a un asunto mayor y lo hace paisajísticamente, como componente no absoluto, más aún, ínfimo frente a la potencia presentida:

<< Tuve profunda y punzante la sensación de ser una miserable briznilla empujada por un huracán omnipotente. >><sup>374</sup>

El enunciado es significativo y engloba cuanto decíamos. “profunda y punzante” → “sensación”: el sustantivo hace referencia al campo sensitivo, ergo involuntario y ajeno al proceso lógico. Involuntario en cuanto que la “sensación” te asalta, puede motivarse pero es incontrolada en cualquier caso. Podríamos hablar del campo de la pre-lógica, del presentimiento. Éste le aborda y constituirá el germen del raciocinio futuro al ser cribado, sin embargo el sujeto no decide su aparición. Hablamos, por consiguiente, del principio, aún entrevisto y no clasificado, de una evidencia. Por otra parte, el par de

---

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 22.

adjetivos (“profunda y punzante”) nos indican la urgencia con que esta impresión se encarna, exigiendo ser tenida en cuenta, exhortando quizás. Por ser “punzante” es ineludible, por ser “profunda” es radical; tiene que ver con la esencia del hombre y no puede ser eludida. Ambos calificativos preceden al núcleo del sintagma por lo que, al igual que la “sensación”, no pueden ser obviados y exigen ser afrontados. No obstante, aún veremos resistencia por parte de Morente antes de considerar la impresión como forma legítima de conocimiento. No olvidemos la constitución de su pensamiento encadenado en la lógica pura, al menos al abordar la redacción del suceso.

En la segunda parte de la oración, complemento atributivo que nos esclarece esa “sensación”, encontramos una construcción antitética que subraya la idea de insuficiencia antes descrita. “miserable” → “briznilla” / “huracán” ← “omnipotente”. La intención de resaltar el salto cualitativo no podría ser más patente –negro sobre blanco-, al tiempo que destaca la imposibilidad de ésta para resistirse al curso de aquél. El posicionamiento asimétrico de los adjetivos (Adj.-Sust.; Sust.-Adj.) podría denotar intencionalidad expresiva: en “miserable briznilla” se antepone el adjetivo para resaltar la naturaleza ínfima, innoble incluso, del primer componente de la comparación; en “huracán omnipotente” se finaliza el enunciado con un atributo netamente divinal, se destapa así la metáfora. Se abre y cierra la estructura con los dos calificativos que remiten necesariamente a las realidades que sostienen el símbolo: hombre y Dios –en su advocación como Providencia-. “miserable” puede referirse a la “briznilla” en tanto que insignificancia, mientras que en su acepción de “bajeza” sólo puede referirse al hombre como elemento animado, pues no cabría atribuir bajeza en elemento inanimado o, más bien, carente de moral. Por su parte, omnipotencia es una cualidad atribuible exclusivamente a la divinidad, por lo que la aplicación a cualquier otra realidad siempre será figurada o tropológica. Ahora bien, la colocación podría deberse únicamente a factores rítmicos, espontáneos tal vez. Habrá entonces que poner en la balanza la naturaleza epistolar-circunstancial del escrito por un lado, y la meticulosidad y cuidado de escritura de Morente al describir el hecho fundamental de su vida por otro.

Traigamos, a modo de paréntesis, una referencia al estilo escritural de Morente para subrayar su claridad y precisión, no sólo en este texto, sino en toda su producción. Esto nos servirá para enjuiciar las razones de sus expresiones y el alcance de su redacción. Habla José Todolí Duque:



<< Ni barroquismos literarios, ni empeño por causar impresión de profundidad con un lenguaje críptico, que sólo encierra banalidades. García Morente es la cortesía misma del filósofo y del escritor. >> <sup>375</sup>

Sigamos:

<< Era demasiado evidente que yo, por mí mismo, no podía nada, y que todo lo bueno y lo malo que me estaba sucediendo tenía su origen y propulsión en otro poder bien distinto y hartó superior. >> <sup>376</sup>

Resume y contrapone:

<< Con todo, refugiábame en la idea cósmica del determinismo universal [...] >> <sup>377</sup>

Vemos que no abandona la idea de la causalidad, es decir, en ningún momento hace referencia a un posible caos azaroso, sino que piensa en una fuerza teleológica. Acepta una intencionalidad en el gobierno exógeno, por lo que, como en las vías tomistas, el razonamiento acabará por encontrarse de frente con el actante divino:

<< [...] y una vez que se me ocurrió tímidamente el pensamiento de *pedir*, de pedir a Dios, esto es, de rezar, de orar –que era, sin duda, la actitud más lógica y congruente con todo lo que me estaba sucediendo-, recházelo también como necia puerilidad. ¡Qué demencia! >> <sup>378</sup>

Exclama porque, una vez convertido, su lógica se ensancha, no es decapitada como algunos suponen en el acto de fe. Su razonamiento no es defenestrado, sino iluminado, como defendía santo Tomás de Aquino en la hermandad entre fe y razón. De cualquier forma, los primeros envites vendrían por la parte más intuitiva.

La crisis personal es aparentemente sofocada por un giro esperanzador de los acontecimientos. Ante una posible salida de su familia de España, por intervención del hijo del catedrático, ordena el desplazamiento de ésta a Valencia. Allí, Negrín, entonces “ministro de Hacienda en el gobierno de Largo Caballero”<sup>379</sup>, les promete el pasaporte

---

<sup>375</sup> Todolí Duque, *La experiencia religiosa de García Morente*, cit. en López Baroni, M.J., *La nación...*, *op.cit.*, p. 19.

<sup>376</sup> García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, p.22.

<sup>377</sup> *Ibid.*, p.22.

<sup>378</sup> *Ibid.*, p.22.

<sup>379</sup> *Ibid.*, p.22.

necesario para pasar a tierras galas. “Yo nadaba en alegría”<sup>380</sup>, confiesa. Sin embargo, dificultades burocráticas retrasan la partida, aunque el Ministerio de la Gobernación les garantizaba que obtendrían el documento al día siguiente. García Morente, no obstante, empieza a temerse lo peor:

<< Una leve inquietud, una especie de presentimiento sombrío, que se alzó en mi alma, fue rápidamente ahogado por el frío razonamiento. >><sup>381</sup>

Una vez más vemos la confrontación entre presentimiento/ razón, pensamiento insuflado/pensamiento deducido. Como en otras ocasiones, la idea elaborada se sobrepone y solapa a la otra, y, como en otras ocasiones, la vencedora es la errónea. A los tres días recibe una carta desde Valencia donde le comunican la nueva demora del trámite.

<< A la lectura de esta carta mordióme de nuevo en el corazón el diente de la duda, de la aprensión y la congoja. >><sup>382</sup>

Un contratiempo revela la precaria situación emocional en que se encontraba, aunque levemente mitigada por un razonamiento que, a cada poco, se revela insuficiente o directamente equivocado. Como la “sensación” “punzante” de más arriba, aquí es mordido “en el corazón”, o lo que es lo mismo, en la parte más sensitiva y sentimental del hombre; no en vano se han enfrentado corazón y cabeza en toda la imaginería literaria occidental. Vuelve “la duda”, “la aprensión y la congoja” en detrimento de una tranquilidad transitoria que le había brindado el pensamiento. Continuamente, la seguridad lógica, prescriptiva y cosmogónicamente causal, es tirada del caballo.

<< Derrumbóse otra vez en mi alma la confianza en la determinación natural de causas y efectos, y la inquietud profunda se apoderó otra vez de mí. >><sup>383</sup>

<< Empezó a invadirme un sentimiento raro, una especie de depresión total, absoluta, de todo mi ser, una dejadez infinita, de la que salía, como por estímulo de un latigazo interior, para precipitarme en estados de

---

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>381</sup> *Ibid.*, p.23.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 24.

sobreexcitación febril. [...] Estaba a veces como entontecido y entumecido, sin pensar literalmente en nada. >><sup>384</sup>

Y recibe, el 20 de abril, una carta donde se corroboran “algunas dificultades para el proyectado viaje”<sup>385</sup>.

<< Lo más característico acaso de ese estado era la sensación de “absoluta impotencia”, de total pasividad, de no intervención en los engranajes de mi propia vida, y frente a ella se erguía rabiosa la voluntad soberbia, que no podía admitir el verse así anulada y reducida a la “impotencia absoluta”. Este desgarró interior, esa escisión entre la voluntad impotente, pero llena de querer y voliciones efectivas, y frente a ella el curso implacable, pero incógnito, de los hechos; ese abismo entre un yo que quiere ser y una realidad que es lo que es, independientemente del yo volente, eso es lo que me torturaba hasta lo indecible. >><sup>386</sup>

Alcanza aquí el paroxismo de la sensación de ineffectividad que le abordaba. Como un títere, se ve colgando de unos hilos que él no maneja, y lo peor es que tiene conciencia de su dependencia e incapacidad. Se produce una fractura con lo que era su percepción de sí mismo, de ahí la “depresión” a la que alude, la “escisión”, la caída de los antiguos sistemas, la muerte primera, antesala de la muerte definitiva que, en todo caso, conlleva la conversión –si bien esté llamada a un nuevo nacimiento-. Se da cuenta de su verdadero tamaño, apenas testimonial, frente a la maquinaria imparable de la existencia. Encontramos un sentimiento de desapropiación, es decir, los elementos de la realidad que creía comprender y, por tanto, manipular, se le presentan ahora ajenos e independientes; él mismo, por consiguiente, se cosifica en tanto que no actante, en tanto que elemento pasivo. Apenas detenta la existencia, ya que aún no reconoce su ser como don gratuito, pero no es capaz de influir ni “en un pelo de su cabeza”. Aunque forzada por las circunstancias, asistimos a un primer momento de abandono en las manos de la Providencia.

---

<sup>384</sup> *Ibid.*, pp. 24-25.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 25.

<< ¿Qué está haciendo de mí –pensaba- Dios, la Providencia, la Naturaleza, el Cosmos, lo que sea? >><sup>387</sup>

Lo que era una intuición empieza a conformarse como realidad apremiante e ineludible. Lo que eran razonamientos y discursos de lógica axiomática, se tornan aquí grito de desespero, humillación. Si bien aún no podemos hablar de reconocimiento de Dios como luego será, sí se interpela a una realidad superior –todos los elementos están en mayúsculas-, aunque luego se derrumbe la pregunta en la vaguedad de “lo que sea”. A estas alturas Morente ha descubierto la necesidad de un ente superior, ahora sólo le quedará conocerlo para que deje de ser un motor inhumano e incognoscible que dictamina el sino de los hombres. De nuevo, nos encontramos en la evolución de la idea de Dios que irá marcando el proceso de conversión, de la divinidad deísta a la divinidad revelada, de la idea a la religación.

#### 4.3.3. Tercera parte

##### 4.3.3.1. Primer capítulo. Imposibilidad de unir a su familia. Párrafos 27-29.

Finalmente se confirman las peores sospechas y recibe carta comunicándole la definitiva imposibilidad del viaje. “El Gobierno negaba la salida a mis hijas”<sup>388</sup>. En la parquedad de esta constatación no podemos dejar de notar un hilo de queja impotente, casi la de un niño que, por su tamaño y bisoñez, tuviera que admitir las decisiones de elementos jerárquicos superiores –allá los padres, acá la Providencia-. En ambos casos, sin comprensión por parte de quien recibe las decisiones.

Decide que sus hijas se trasladen a Barcelona donde recibirían el apoyo “material” y “moral” de unos “parientes muy próximos y queridos”<sup>389</sup>. Sin embargo, su reacción refleja es de rebeldía para con la ejecutiva de Largo Caballero, pues aún no ha cristalizado la idea de Dios como dueño del destino completamente, de ahí que responsabilice al hombre y busque en él las causas de su situación. Instintivamente depura culpabilidades y, guiado por la idea de que las cosas pudieron suceder de forma distinta, se vuelve contra los responsables últimos a su parecer:

---

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p.26.

<< Primero fue de rabia e indignación contra el Gobierno rojo. Me desaté en improperios interiores. >><sup>390</sup>

<< Y en seguida me invadió una enorme depresión física e intelectual. Durante unas horas estuve como alelado, indiferente, incapaz de pensar en lo que me sucedía. >><sup>391</sup>

La depresión es paradigmática. Aparece, una vez más, al percatarse de su insuficiencia para intervenir en el curso de los acontecimientos –“Todas mis ilusiones se venían al suelo”<sup>392</sup>-. Se somatizan las preocupaciones –“física e intelectual”- y se produce la alienación sintomática del estado depresivo. Si bien no podemos achacar este estado a un temperamento excitable exclusivamente, la situación bélica y familiar la justifican prácticamente. Así, no podemos hablar de predisposición personal, pero sí de circunstancias propicias. El propio protagonista lo sabe según nos revela su interés explícito de explicación, ya presentado, y su meticulosidad narrativa:

<< Recuerdo muy bien que durante un buen rato, tendido en la cama, me entretuve en ir siguiendo con gran atención y curiosidad las evoluciones de una mosca (o lo que sea) por el techo y la pared frontera. >><sup>393</sup>

Estas palabras de Morente tienen una clara intención ilustrativa que concuerda con su intención denotada de dar cuantos datos pertinentes hicieran falta para una aclaración del suceso.

El 28 su amigo Selgas, con quien vivía, marcha a Biarritz, por lo que el jiennense queda a solas con tiempo suficiente para dar “vueltas a estos pensamientos particulares: *mi* situación, *mis* hijas, *mi* casa de Madrid, *mi* porvenir inmediato o remoto, el de los *míos*”<sup>394</sup>. Las cursivas del autor revelan que él mismo, en el momento de la escritura, era el problema del pensamiento que sobre él se cernía y que luego superaría: personalismo.

#### 4.3.3.2. Segundo capítulo. Ejercicios del pensamiento. Párrafos 30-39.

---

<sup>390</sup> *Ibid.*, p.26.

<sup>391</sup> *Ibid.*, p.26.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p.26.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p.26.

<sup>394</sup> *Ibid.*, p.27.

<< En seguida se me ocurrió la idea de que era insensato dejar a la imaginación rienda suelta [...] Era, pues, preciso pensar ordenada y metódicamente [...] De otra suerte, corría grave peligro de caer [...] en verdadera perturbación mental. >><sup>395</sup>

No es éste propósito de inteligencia excitable, sino todo lo contrario. Su ejercicio es propio de una mente saludablemente metódica y lógicamente privilegiada, es decir, justo la contraria que cabría suponer susceptible de revelaciones alucinadas. He ahí –lo hemos apuntado anteriormente- el valor del caso Morente, su falta de idoneidad. Incluso su escritura es reposada, analítica y de veracidad tozuda. Importante tenerlo en cuenta ante un acontecimiento en que él es la única fuente de información.

Tras realizar una retrospectiva mental de cuanto le había sucedido hasta el momento –al fin y al cabo el mismo procedimiento que efectúa en el escrito que nos ocupa-, llega a una conclusión que no le hubo de resultar novedosa:

<< [...] desde que empezó la guerra yo no había intervenido ni poco ni mucho en mi propia vida. >><sup>396</sup>

Empieza entonces un trascurso lógico sobre su situación y la idea de alienación:

Evidencia 1:

<< Por un lado, mi vida me pertenece, puesto que constituye el contenido real histórico de mi ser en el tiempo. >><sup>397</sup>

Evidencia 2:

<< Pero, por otro lado, esa vida no me pertenece, no es, estrictamente hablando, mía, puesto que su contenido viene, en cada caso, producido y causado por algo ajena a mi voluntad. >><sup>398</sup>

↓

“antinomía” → “solución” → “algo o alguien distinto de mí hace mi vida y me la entrega”<sup>399</sup>

---

<sup>395</sup> *Ibid.*, p.27.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p.27.

<sup>397</sup> *Ibid.*, p.28.

<sup>398</sup> *Ibid.*, p.28.



Explicación 2:

<< El que algo o alguien distinto de mí haga mi vida, explica suficientemente el por qué mi vida, en cierto sentido, no es mía. >><sup>400</sup>

Explicación 1:

<< Pero el que esa vida, hecha por otro, me sea como regalada o atribuida a mí, explica en cierto sentido el que yo la considere como mía.>><sup>401</sup>



Problema 2:

<< ¿Quién es ese algo, distinto de mí, que hace mi vida en mí y me regala? >><sup>402</sup>

Problema 1:

<< ¿Y si yo no aceptara el regalo? ¿Y si yo no quisiera recibir como mía esa vida que yo no he hecho? ¿Es acto propiamente mío, acto libre, o necesidad metafísica? >><sup>403</sup>

No deja de ser significativo el empleo de un método tan estrictamente deductivo en las circunstancias que Morente atravesaba. Esto, como ya hemos apuntado, revela un ánimo templado y lógico por antonomasia. No obstante, el proceso de pensamiento ordenado acaba chocando con el misterio, representado por los problemas 2 y 1, y vuelve al estado de incertidumbre. Ha sido precisa la escrupulosa utilización del discurso racional para revelar su insuficiencia.

A todas luces, la debilidad del procedimiento es la oposición de dos elementos de naturalezas incomparables. Entre uno y otro habrá un salto ontológico insalvable. Por una parte, el “yo”, del que se tiene conciencia, que, de alguna manera, detenta la

---

<sup>399</sup> *Ibid.*, p.28.

<sup>400</sup> *Ibid.*, p.28.

<sup>401</sup> *Ibid.*, p.28.

<sup>402</sup> *Ibid.*, p.28.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p.28.

existencia, pero es incapaz de intervenir en la realidad con la suficiencia que cabría arrojar a un ser auto-existente; por otra, en tanto un Algo que domina y gestiona las realidades de los entes menores, al menos del ente García Morente y que, siendo “dueño” del ser, lo distribuye según sus designios. Se explican así las evidencias primeras, aparentemente contradictorias: como en el principio cartesiano, el sujeto, en tanto que actante de pensamiento, existe y lo hace propiamente; mientras que, al no ser dueño de su destino, éste ha de pertenecer a otro ente superior que es el donante y garante de la existencia. Ahora bien, ¿quién es ese Ser? ¿Y si el hombre no aceptara ser, en definitiva, criatura? Vemos que se van configurando dos cuestiones principales de la teología, aunque aún de forma incipiente, como un primer borrador. En primer lugar, la pregunta fundamental: ¿Qué/ quién/ cómo es Dios? Todavía hay un cierto pudor intelectual, si se quiere, en llamar a Dios como tal, por eso se emplean términos genéricos. Y si, admitiendo la hipótesis de un Ser omnipotente, el sujeto no es dueño de su suerte, cómo armonizarlo con la libertad humana. Vemos aquí eufemísticamente representadas dos cuestiones fundamentales de la teología como decíamos: la esencia de la divinidad y el problema del libre albedrío. Volverán más adelante hasta concluir con la revelación.

Al pensarlas, estas cuestiones, que nacieron de las circunstancias particulares del pensador, se objetivan y, por lo tanto, se despersonaliza el drama. He ahí el valor catártico, si se quiere, del pensamiento:

<< Una especie de tranquilidad espiritual sobrevino entonces en mi alma, porque advertí, con extraordinario gozo, que las preocupaciones que me agitaban habían salido de pronto del ámbito particular y egoísta y se habían entrado en el terreno general, universal [...] En realidad ya estaba pensado, no en mí, particularmente, sino en la vida humana en general, a través de mi caso particular. >><sup>404</sup>

No estamos tratando con una persona sospechosa de egolatría o solipsismo, sino todo lo contrario. Buena praxis es en su caso que intente alejar pensamiento de curso vital, así consigue evitar interferencias de sentimientos o implicaciones personales. Por tanto, ni a sus afirmaciones ni a su dialéctica podemos arrojar ligereza.

---

<sup>404</sup> *Ibid.*, p.29.



Reafirmada la necesidad de objetivar el problema y no abordarlo desde la particularidad, retoma el discurso desde el cuestionamiento sobre el Ser ejecutivo y éste empieza a dibujar sus contornos:

<< Claro está que en seguida se me apareció en la mente la idea de Dios. Pero también en seguida debió asomar en mis labios la sonrisa irónica de la soberbia intelectual. >><sup>405</sup>

Entonces, según nos dice, empieza a trabajar de modo distinto al que acostumbraba. Su *modus operandi* consistía en tomar la tesis que más le atraía, a la que se apegaba sentimentalmente incluso. Le confrontaba las objeciones posibles y si alguna de éstas parecía derrumbarla, acababa por abrazar la tesis que ahora le parecía verdadera. Confiesa que le costaba desprenderse de la idea que “había abrazado cariñosamente”, pero “pasando cierto tiempo, entrego al fin mi corazón a la tesis evidentemente verdadera”<sup>406</sup>.

<< Pues bien, he aquí lo extraordinario de lo que me aconteció: que toda la carga sentimental, durante la discusión interna, fue a posarse, no sobre la tesis antiprovidencialista, que tomé como punto de partida, sino sobre las objeciones providencialistas que hube de oponerle en el movimiento dialéctico. >><sup>407</sup>

Por un lado, el determinismo causal como tesis de arranque; por otro, la idea de la Providencia inteligente como objeción. En contra, ya nos lo dice él, de lo que solía suceder, su afecto está con las objeciones, mientras que la tesis determinista la sostiene la soberbia intelectual, “puerilidades”, le murmura. Vemos aquí un principio que ya ha sido insinuado, un doble curso de pensamiento: el que dicta el raciocinio lógico y tradicional, frente a un flujo interior, aparentemente insuflado, que parece connatural al alma de Morente y tiene efectos balsámicos. Parece como si el nivel lógico de la persona se resistiera a adherirse a una idea que el nivel intuitivo ya había confirmado “por evidente auxilio de la gracia”<sup>408</sup>.

---

<sup>405</sup> *Ibid.*, p.29.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p.30.

<sup>407</sup> *Ibid.*, p.30.

<sup>408</sup> *Ibid.*, p.30.

Ahora bien, la imposibilidad de intervenir en lo que al sujeto acontece no necesariamente ha de implicar la intervención de una providencia. Los mecanismos aleatorios del azar, en caso de que supusieran la base de lo que sucede, bien podrían voltear el destino del hombre sin intervención de éste. No obstante, la depuración se produce a través del sentido que Morente percibe, es decir, no cabe atribuir intencionalidad ni premeditación al azar; ambas características apuntarían a una inteligencia teleológica, no a un mero mecanismo impulsado *in illo tempore*:

<< Una objeción, sobre todo, me inundó de gozo: la de que esta vida mía, que yo no hago, sino que recibo, se compone de hechos *plenos de sentido*. >><sup>409</sup>

Notemos que, una vez más, el núcleo del concepto viene remarcado por el empleo de cursivas, pues el autor es consciente de que en él reposa la revelación y el escándalo en su curso de pensamiento. Es más que consciente que en el “plenos de sentido” reside la ruptura y la dirección del pensamiento, esto es, se elimina la posibilidad del azar o del deísmo neutro.

Ha llegado, por consiguiente, a una doble conclusión tras el ejercicio:

Conclusión 1:

<< Por una parte, la idea de una Providencia divina, que hace nuestra vida y nos la da y atribuye, estaba ya profundamente grabada en mi espíritu. >><sup>410</sup>

↓

Conclusión 2:

<< Por otra parte, no podía concebir esa Providencia sino como supremamente inteligente, supremamente activa, fuente de vida, de mi vida y de toda mi vida, es decir, de todo complejo o sistema de hechos *plenos de sentido*. >><sup>411</sup>

---

<sup>409</sup> *Ibid.*, p.31.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p.31.

<sup>411</sup> *Ibid.*, p.31.

Dios empieza a develar sus rasgos cristianos. Se va alejando de la neutralidad ontológicamente superior que veíamos poco más atrás. “supremamente inteligente” (omnisciente), “supremamente activa” (omnipotente e intervencionista), “fuente de vida” (creador), “de todo complejo o sistema de hechos *plenos de sentido*” (teleológica). Aún le falta la línea definitoria de la relación cristológica: el amor.

<< Llegado a esa conclusión, experimenté un gran consuelo. >><sup>412</sup>

El alivio es debido, según desprendemos de sus palabras, al inicio de reconciliación o convergencia entre los dos pensamientos que apuntábamos: el curso lógico que va avanzando, desde la experiencia, por hipótesis y objeción; frente a un sentimiento interno que tenía la certeza de Dios “profundamente grabada en mi espíritu”. Aún asumiendo la intervención providencial, le quedaba la aceptación de los designios divinos que más adelante le será iluminada. El conocimiento de una fuerza ejecutiva superior provoca en el hombre el reflejo de rebelión primero, de frustración después; no digiere convenientemente la falta de autonomía en su vida:

<< [...] no comprendía ni veía la razón o causa concreta de la crueldad que esa misma Providencia practicaba conmigo, negándome el retorno de mis hijas. >><sup>413</sup>

Todavía no podemos hablar de revelación como tal, por lo que no extraña que el raciocinio feroz de nuestro protagonista vuelva a buscar explicaciones lógicas, en este caso el psicologismo. Como apuntábamos, el Morente de antes de Dios sólo aprehende lo que explica:

<< En aquel momento no pude hallar otra explicación sino la vulgar psicología: que el alma, atenazada por la angustia de la ignorancia y la impotencia, empieza a consolarse con la idea de que “hay” una razón o causa explicativa, aunque todavía no sepa *cuál* es en concreto esa causa o razón. >><sup>414</sup>

Recordamos necesariamente la lucha también filosófica que san Agustín libró hasta su conversión. No en vano son muchos los paralelismos entre ambos:

---

<sup>412</sup> *Ibid.*, p.31.

<sup>413</sup> *Ibid.*, p.32.

<sup>414</sup> *Ibid.*, p.32.

<< ¿Qué no dije yo entonces contra mí? ¿Con qué azotes de razonamiento no flagelé yo a mi alma para que me siguiera a mí que intentaba seguirte a ti? Ella se resistía. No quería, pero no alegaba excusa alguna. Estaban agotados y rebatidos todos los argumentos. Sólo quedaba en ella un silencioso temblor. Temía como a la propia muerte ser apartada de la corriente de la costumbre en la que se consumía hasta morir. >><sup>415</sup>

#### 4.3.3.3. Tercer capítulo. Situación previa a la revelación. Párrafos 40-47.

<< Acumulo estos detalles, acaso ridículos, porque se acerca el momento decisivo y deseo que tenga usted presentes todos los pormenores que pueda yo darle para que le ayuden a formar un juicio. >><sup>416</sup>

Esta última parte antes del fenómeno de la conversión acopia hechos aparentemente circunstanciales, cotidianos por así decirlo. La intención queda expresada en la cita anterior, ya que García Morente buscaba un punto de vista ajeno que pudiera dar una explicación racional del fenómeno, cosa imposible para él. Brinda todos los elementos posibles, dejando el discernimiento de su pertinencia al narratario. Ya hemos visto en el ejercicio del pensamiento sobre la Providencia que Morente no era amigo de personalismos ni subjetivismos, por lo que no se consideraría el juez idóneo de los acontecimientos, siendo el protagonista de ellos. Sin duda entra en juego un cierto grado de humildad, que nos resistimos a considerar impostada dada la franqueza de su relato y su ausencia de omisión, ya que ser receptor de una gracia tan grande por parte de Dios, no es cosa baladí ni corriente. Una interlocución tan directa del Ente Supremo, más aún en una persona alejada de su culto, puede despertar recelos, tal y como vemos en casos de revelaciones y experiencias místicas de todas las épocas.

Sea como fuere, se acerca “el momento decisivo”. Este sintagma señala el núcleo temático del escrito epistolar, el *Hecho Extraordinario*. Todo lo que le antecede funciona como contextualización. Aunque con las reservas que hemos ido sugiriendo,

---

<sup>415</sup> San Agustín, *Confesiones*, op.cit., VIII, 7, p. 197.

<sup>416</sup> García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., pp. 32-33.

todo el proceso se desencadena y gravita en torno al acontecimiento inexplicable. Por ello, aunque podemos rastrear ciertos factores participantes o señales de un aumento de la receptividad, la conversión es instantánea, antes no y ahora sí. Es decir, podemos marcar una línea temporal que divida la existencia de Morente antes y después de la “mañana del 29 al 30 de abril de 1937”.

Para situar la epifanía, pues, relata pormenorizadamente cuanto hizo y consumió. Cualquier acción efectuada durante la jornada se torna significativa en pos de una posible justificación física o anímica. El procedimiento es prácticamente detectivesco y cualquier elemento se vuelve pertinente –las negritas son adiciones nuestra-:

<< [...] descansé **un par de horas** con tranquilidad, y cuando desperté tuve la fuerza y serenidad para prepararme el **desayuno**. >><sup>417</sup>

<< Recuerdo muy bien que intencionadamente **cargué, quizás con exceso, la dosis de café** [...] >><sup>418</sup>

<< [...] ese día 29 **fumé desesperadamente, casi continuamente**. >><sup>419</sup>

<< [...] salí a almorzar a un pequeño restaurante de obreros que había junto a mi casa; que **comí bien y con apetito**. >><sup>420</sup>

<< Cené unas **galletas untadas de foie-gras** y me tomé otra **taza de café**, también muy cargado, pero con una par de cucharadas de **leche condensada**. >><sup>421</sup>

<< Físicamente me encontraba muy bien; no sentía molestia corpórea de ninguna clase, y ni antes ni después del suceso se alteró en lo más mínimo este **perfecto equilibrio físico de mi cuerpo**. >><sup>422</sup>

Una vez detalladas las circunstancias coyunturales y concluyendo, él mismo, que no pueden ser consideradas como causantes de lo que se avecina, completa su “informe médico” con un retrospectiva de los posibles episodios de inestabilidad mental que ha

---

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 33.

sufrido a lo largo de su vida. En todo el escrito vemos que Morente se adelanta a la posible crítica y objeción. Su temperamento lógico-crítico necesariamente se vio obligado a afrontar cada uno de los posibles causantes. Por consiguiente, no elude la mención a dos “trastornos nerviosos” que hasta entonces había sufrido, ambos aparentemente producidos por un importante estado de fatiga –los hemos apuntado en las causas hipotéticas-:

<< [...] estando en Alemania; sentíme fatigado de esfuerzos intelectuales, y fui a pasar un verano a una isleta del mar del Norte [...] Allí tuve un día un ataque de nervios, con pérdida de conocimientos, y el médico de la localidad diagnosticó epilepsia. [...] fui a consultar al doctor Lewandoswsky, que refutó cumplidamente el diagnóstico y atribuyó todo sin vacilar al estado de fatiga intelectual en que me hallaba. Quedóme durante unas semanas una ligera agorafobia, que en seguida desapareció. >><sup>423</sup>

<< La segunda vez fue en 1914, pocas horas después del nacimiento de mi hija María Pepa. También me encontraba muy cansado física e intelectualmente, y además la tensión nerviosa que un parto largo de mi mujer había producido en mí fue sin duda la causa de que tuviera un ligerísimo ataque, que, desde luego, fue atribuido a la fatiga. Y desde entonces, efectivamente, no he vuelto a sentir nada. >><sup>424</sup>

Ambas crisis son perfectamente corrientes y explicables, no obstante establecen cierta sintonía con el caso presente. Tras un periodo de pensamiento y preocupación grande, sufre una leve crisis nerviosa una vez pasada la situación. Como vemos en el relato del día 29, García Morente descansó y comió mejor que los días anteriores, entonces le sucede. La diferencia fundamental, que luego diseccionará el propio implicado, es que en ninguno de los casos se produjo ningún tipo de revelación. Pudiera ser que en este caso sucediera por el pensamiento sobre la Providencia que Morente llevaba a cabo, ya que con el acontecimiento se le aclara la incógnita que infructuosamente intentaba despejar con el pensamiento. Lo veremos más adelante. Queden ahora la narración de estos dos casos como prueba fehaciente de la franqueza e

---

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 33-34.

integridad expositiva de García Morente, así como exclusión de algún tipo de patología psíquica<sup>425</sup>.

Mientras tanto, prosigue la indagación sobre la idea providencialista en la que “se iba afianzando”, aunque aún de una manera “abstracta y metafísica”.

<< Pensaba en Dios; pero siempre en el Dios del deísmo, [...] en ese Dios intelectual en el que *se piensa*, pero al que no se reza. [...] Considerábalo en su providencia, sí, pero como un poder infinito con el cual el hombre no tiene más relación que la de una reverencia total [...]>><sup>426</sup>

<< [...] comencé a pensar que la única actitud congruente con esa Providencia impersonal era la simple resignación, el sometimiento completo [...] >><sup>427</sup>

Aún no se han aunado la línea mental y la anímica. Ciertamente que el razonamiento ha dado un paso reconociendo la existencia de esa Providencia, pero la considera descarnada y no amorosa, sólo superior, como corresponde al deísmo filosófico en que se inscribía. Sigue existiendo una divergencia entre ambas; García Morente, una vez más y en contra de lo que solía, parte de la hipótesis que menos le agrada: el desligamiento entre creador y criatura. Podemos notar aquí una cierta resistencia ante una idea que, como no nos deja de decir, ya florecía en su interior, en lo que hemos definido como línea anímica. Es por eso que su fuero interior, si lo queremos llamar así, se rebela contra la idea de la ajenidad o indiferencia divina:

<< [...] una especie de sequedad se iba apoderando de mí, una tirantez interior, una frialdad o rigidez que poco a poco se fue convirtiendo en hostilidad, en encono, en retraimiento del alma, como ofendida de la actitud inaccesible en que ese Dios metafísico se había colocado ante mí.>><sup>428</sup>

---

<sup>425</sup> Ortega y Gasset comentó en alguna ocasión que Morente era epiléptico, pero al no tener corroboración ni de él ni de su familia, lo consideraremos como una posible interpretación errónea de las crisis nerviosas apuntadas. Cfr. López Baroni, M.J., *La nación...*, op.cit., p. 19.

<sup>426</sup> García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., p. 34.

<sup>427</sup> *Ibid.*, p.34.

<sup>428</sup> *Ibid.*, p.34.

Excelentemente expresivo es este fragmento. Si bien no se caracteriza el filósofo español por ser un fino estilista, aquí emplea una elocuencia plástica que nos da una idea más que aproximada de su estado, de la reacción de su alma ante el deísmo metafísico. Y es que en este caso se vuelve casi lírico para presentar un sentimiento interior que para él hubo de ser vivísimo. “tirantez” - “frialdad”-“rigidez” → “hostilidad” - “encono” - “retraimiento”. La estructura metafórica, si es que queremos considerar las reacciones del alma como una alegoría o símbolo más que como una realidad, revela una independencia de la idea interior que reacciona según la línea mental se aleje o se acerque a ella. Parece ser guiado por un mulero sentimental, interior si queremos desdramatizar.

Esta tensión, que será de parto, produce una rebeldía en la criatura que eleva un grito de incomprensión. Desde Job hasta Cristo, el hombre se enfrenta con un plan divino que apriorísticamente parece carecer de sentido, que parece complacerse con la incertidumbre del sujeto, una divinidad que es “burlona, sarcástica”. Una vez más vemos el levantamiento de la personalidad que se percata de su pérdida total de soberanía:

<< ¿Qué puedo esperar -pensaba yo- de un Dios que así se complace en jugar conmigo, que me engolosina de esa manera con la inminente perspectiva de la felicidad, para hacerla desaparecer en el momento mismo en que iba yo a tenerla ya entre las manos? >><sup>429</sup>

Esta rebeldía, convertida en interpelación, busca traducirse en posicionamiento vital. Ante la arbitrariedad y crueldad de esa realidad, intenta responder con la negativa, con el rechazo de esa vida que, ya vio, le era regalada. ¿Cuál era la única forma de oponerse y constatar la rebeldía? Únicamente el suicidio; estoicamente, “acto de suprema libertad humana”. En cuanto brota la idea autodestructiva en su mente, “se espantó de sí mismo”, no por la aberración moral, sino porque hubiera imposibilitado la resolución del problema metafísico que le rondaba. Se escandalizó pues y le asomó el temor “de si no estaría empezando a desvariar”. De nuevo, García Morente se erige como árbitro de sí mismo y vuelve a mantenerse en el redil de la cordura. Se convenció de que tenía que “repensar de nuevo todo el proceso intelectual”<sup>430</sup>:

---

<sup>429</sup> *Ibid.*, p.35.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p.36.



<< Haciendo un esfuerzo enorme de voluntad, me impuse la obligación de tomar algún descanso [...] Se me ocurrió poner en marcha la radio para ayudarme a la distracción. >><sup>431</sup>

#### 4.3.4. Cuarta parte

##### 4.3.4.1. Primer capítulo. Revelación a través de la música. Párrafos 48-53.

Tras piezas de César Frank y Maurice Ravel, suena *L'enfance de Jesus* de Hector Berlioz. La evoca y describe con una carga adjetival poco corriente en él, reflejo de la impresión que le causó, así como de su gusto musical –su gran pasión, amén de la filosofía, fue el piano<sup>432</sup>-. Vuelve a recurrir al lenguaje ornado para expresar algo que le conmueve o emociona. Emerge también aquí el yo lírico-sensitivo en detrimento del yo filosófico-mental, y lo refleja el lenguaje sobrecargándose, acumulando un buen número de calificativos, que pasa por ser la manera más patente de resaltar la inefabilidad:

<< [...] algo exquisito, suavísimo, de una delicadeza y ternura tales, que nadie puede escucharlo con los ojos secos. Cantábalo un tenor magnífico, de voz dulce, aterciopelada, flexible y suave, que matizaba incomparablemente la melodía pura, ingenua, verdaderamente divina.>><sup>433</sup>

Apaga la radio “para no perturbar el estado de deliciosa paz en que esa música me había sumergido”<sup>434</sup>. Entonces, “sin que yo pudiera oponerles resistencia”<sup>435</sup>, su mente se llena con imágenes de la infancia de Cristo suscitadas por la composición del músico francés. Contempla, según nos dice, cuadros de los primeros años de Jesús, para luego pasar a sucesos de su vida pública: la mujer adúltera, la Magdalena o la Pasión. La música, como en el Caso Claudel con el *Magnificat*<sup>436</sup>, hace las veces de viático para

---

<sup>431</sup> *Ibid.*, p.36.

<sup>432</sup> << Amaba la música apasionadamente y la conocía y entendía como pocos. Su interpretación no siempre estaba a la altura de su inspiración porque le faltaba mecanismo ya que apenas tenía tiempo para practicar. Incluso solía decir que había equivocado su carrera y que debía haber sido pianista, o quizás compositor. Sin embargo, esto lo decía sonriendo, pues en el fondo nada le atraía tanto como su vocación filosófica. >> Morente García, M.J. y C., *García...*, op.cit., p. 581.

<sup>433</sup> García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., p. 36.

<sup>434</sup> *Ibid.*, p.36.

<sup>435</sup> *Ibid.*, p.36.

<sup>436</sup> Cfr. Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p. 1010.

la revelación; incluso con más preeminencia que en el caso francés. Quizás no pueda ser de otra forma, siendo el arte más emancipado del símbolo y, por consiguiente, más idóneo para la representación de conceptos de tan difícil delimitación. Asimismo, se trata de una disciplina capaz de conmover sin necesidad de conocimientos previos, universalmente elocuente, que, aunque atada igualmente a convenciones, estarán, más que en cualquier otro caso, diluidas en una comunicación al tiempo global y particular. En definitiva, la música parece ser la mejor forma de representar o captar la esencia de la divinidad: inasible, conativa, conmovedora, audible pero resistente a la comprensión tradicional.

La influencia de la música en el caso García Morente ha sido meticulosamente analizada por el filósofo español Alfonso López Quintás en su libro *Cuatro filósofos en busca de Dios*<sup>437</sup>, donde, además de Morente, aborda la búsqueda de la divinidad por parte de Miguel Unamuno, Romano Guardini y Edith Stein. Veamos cuáles son sus ideas más interesantes para el caso que nos ocupa.

<< La importancia capital de la música procede de su poder para inmergirnos en un mundo valioso [...] Esta inmersión constituye una experiencia extática en la cual dos o más ámbitos se entreveran [...] En este campo se superan las barreras que separan a los seres, y, al mismo tiempo, se incrementa la personalidad de cada uno de ellos. Los esquemas *dentro-fuera, en mí-ante mí, interioridad-exterioridad, lo mío y lo tuyo* quedan felizmente superados y dejan de constituir un dilema. Con ello, lo que en principio era distinto y distante se hace *íntimo* sin dejar de ser distinto. Esta intimidad es el estado de “comunidad”, en el cual los seres adquieren un conocimiento profundo de su ser más auténtico. >><sup>438</sup>

Si la cita parece grandilocuente para aplicarla a la música en general, es sin embargo justa para la situación de García Morente. Pudiera ser –sólo pudiera- que en aquella noche parisina la música de Berlioz cobrara esa capacidad de unión que López Quintás le adjudica. En primer lugar, gracias a “constituir experiencia extática”, le sirve para superar el punto de vista racional-analítico que, como observador, le hacía no

---

<sup>437</sup> Cfr. López Quintás, A., *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Madrid, RIALP, 1989. Más recientemente, el tema también ha sido abordado por Óscar Valado Domínguez, por ejemplo en *Manuel García Morente, el gran desconocido*, Rev. Vida Nueva, diciembre, 2012.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 186.

participar de lo observado. El “yo” intelectual de Morente, por así decirlo, se mantenía impermeable en el acto de pensamiento, pues el Dios providencialista, por ejemplo, se mantenía fuera, siendo objeto con que trabajar filosóficamente (sujeto-objeto). Por lo tanto, la música radiada en su transistor pudo suponer la unión de esas dos corrientes que se cruzaban dentro de Morente con sus respectivas ideas de Dios: vía-racional, deísmo; vía-sentimental, Dios personal. Continúa López Quintás, ahora partiendo de Gabriel Marcel<sup>439</sup>, diciendo que la música es “presencia” y fruto del “encuentro”. Lo que nos recuerda a la filosofía de Buber que comentamos en la parte fenomenológica: la música, al constituir presencia, facilita el encuentro entre el “yo” y el “Tú” (sujeto inmanente- sujeto trascendente), de forma que hablamos de una relación personal, imposible para la divinidad que postula el deísmo.

<< Esta apertura a la trascendencia libera al hombre de la sumisión a los esquemas objetivistas (interior-exterior, lo propio-lo extraño...) y lo dispone para realizar las diversas formas de encuentro. >><sup>440</sup>

Así, nos dice López Quintás<sup>441</sup>, al encontrarse el sujeto en el centro de la realidad súbitamente, se produce un doble silencio: “reducimos a silencio” nuestra capacidad de acotación racional, con la subsiguiente incapacidad expresiva que hemos denominado afasia; y se “entra en el silencio” de quien admira, del sujeto pasivo que sólo puede responder como recipiente a la verdad y belleza que se dona. La música, al igual que la teofanía, exigen ese silencio previo del sujeto para desarrollarse; el silencio, pues, como campo de resonancia para el sentido que se manifiesta.

Volviendo al hilo principal, es decir, la visión de García Morente en París, pasemos a analizar lo que contempló y la interpretación que le dio. Las imágenes cristológicas que le asaltan entonces –imágenes de la infancia de Jesús y vida pública-, pueden provenir perfectamente de su imaginario religioso, pues Morente, pese a no ser creyente, estuvo en contacto con la España católica de su tiempo. Es más, él mismo habla de “su imaginación”, es decir, son imágenes mentales a las que no cabe atribuir origen sobrenatural. Incluso las imágenes de la infancia, que no figuran en los Evangelios sinópticos, podrían estar en la imaginación de nuestro autor, ya que son muchos los escritos y leyendas que entonces, aún hoy, circulaban sobre ese periodo

---

<sup>439</sup> Cfr. López Quintás, A., *Cuatro...*, op.cit., p. 187.

<sup>440</sup> *Ibid.*, p.203.

<sup>441</sup> Cfr. *Ibid.*, p.204.

ignoto de la vida del de Nazareth. Ahora bien, las evocaciones de la Pasión suscitan una nueva y simbólica visión que resolverá el problema filosófico que le aquejaba –pese a la extensión del fragmento, hemos querido respetar su integridad para respetar la sintaxis, en tanto que interrelación discursiva de los elementos-:

<< Y así, poco a poco, fué grabando en mi alma la visión de Cristo, de Cristo hombre, clavado en la Cruz, en una eminencia dominando un paisaje de inmensidad, una infinita llanura pululante de hombres, mujeres, niños, sobre los cuales se extendían los brazos de Nuestro Señor Crucificado. Y los brazos de Cristo crecían, crecían, y parecían abrazar a toda aquella humanidad doliente y cubrirla con la inmensidad de su amor; y la Cruz subía, hasta el Cielo y llenaba el ámbito todo y tras de ella también subían muchos, muchos hombres y mujeres y niños; subían todos, ninguno se quedaba atrás; sólo yo, clavado en el suelo, veía desaparecer en lo alto a Cristo, rodeado por el enjambre inacabable de los que subían con él; sólo yo me veía a mí mismo, en aquel paisaje ya desierto, arrodillado y con los ojos puestos en lo alto y viendo desvanecerse los últimos resplandores de aquella gloria infinita, que se alejaba de mí. >><sup>442</sup>

El dios indiferente queda abolido en el Dios humano. La transformación es obrada en la Cruz, en Cristo hecho hombre que da la vida por nosotros. No cabe despreocupación en un ente que sacrifica lo máspreciado, por eso reitera: “de Cristo, de Cristo hombre, clavado en la Cruz”. A través del sacrificio Dios se ha religado con el hombre, ha reinstaurado la alianza que en el Edén se rompió; de ahí que Cristo sea “el nuevo Adán”. Dios no es ya el Ser Supremo que, como tal, únicamente puede cuidarse de ser, sino que “con la inmensidad de su amor” establece lazos paternos con la humanidad que no sólo creó, sino que también redime. Es el amor, así, el eslabón que a Morente le faltaba para poder aglutinar la relación criatura-Creador: hombre- amor-Providencia- amor- Dios. Y ahí se explica la segunda parte de la visión en la que él queda excluido de la corte celestial. La respuesta del hombre, lo único que debe de hacer para entrar en el amor de Cristo, es aceptarse perdonado por él, subir por la cruz en que el Cordero expió nuestros pecados. He ahí la libertad del hombre y la posibilidad

---

<sup>442</sup> García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., pp. 36-37.

de rechazo que elucubraba: en su fuero interno había renegado del don de Dios y por ello se le impide entrar en su Misericordia. El amor es, por consiguiente, el vaso comunicante entre ambas esferas aparente y ontológicamente irreconciliables. De ahí que en su *diario* hable del recién descubierto amor en los siguientes términos:

<< A ningún antiguo, ni siquiera los judíos, pudo ocurrírsele nunca que a Dios se le pueda amar. Cicerón lo dice taxativamente: “A los dioses se les teme, se les halaga, se les respeta, pero no se les puede amar”. >><sup>443</sup>

La visión escatológica –ascensión de multitudes– no puede ser considerada al nivel de las evocaciones cristológicas sobre la infancia y la vida pública, ya que éstas son históricas y aquella simbólica. Me explico. La visión de Cristo redentor se presenta como símbolo significativo, como imagen. No se trata de un suceso acontecido, consuetudinario del que se pueden extraer consecuencias, sino de una visión consagrada a ser descodificada, es puramente simbólica y arquetípica. Se presenta con el imperativo de ser interpretada como valor universal sin el componente temporal del acontecimiento. No cabe suponer que la lógica consciente de una persona presente a sí misma un código que necesita ser descifrado. Esto supone que o bien fue insuflada exógenamente o fue manifestada por un subconsciente que maneja elementos simbólicos pero no lingüísticos. Ambos nos sirven. Si quisiéramos obviar una posible intervención divina, aún nos cabría la intervención de la línea sensitiva y soterrada que, ya hemos visto, durante todo el ejercicio de pensamiento providencialista, iba inclinando a García Morente hacia la idea de un Dios creador y amoroso. Finalmente, como en un sueño, ha presentado al nivel consciente la verdad de la que rehuía.

El profesor no admite la posible sobrenaturalidad del hecho, es más, afirma tajantemente:

<< No me cabe duda que esta especie de visión no fue sino producto de la fantasía excitada por la dulce y penetrante música de Berlioz. >><sup>444</sup>

Pero la descodificación de la visión arroja conclusiones diáfanas, por lo que, de nuevo, los acontecimientos se legitiman en su fruto. Nos lo certifica con una muestra

---

<sup>443</sup> García Morente, M., *Diario...*, op.cit., p. 481.

<sup>444</sup> García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., p. 37.

más de lenguaje desatado, reiterativo y alabancioso, casi salmódico. Se trata de reconocimiento:

<< Ese es Dios, ese es el verdadero Dios, Dios vivo; esa es la Providencia viva- me dije a mí mismo-. Ese es Dios, que entiende a los hombres, que vive con los hombres, que sufre con ellos, que los consuela, que les da alimento y les trae la salvación. >><sup>445</sup>

Y todo ello, como ya hemos apuntado, en la figura sacrificial de Cristo encarnado:

<< Pues que la distancia entre mi pobre humanidad y ese Dios teórico de la filosofía, me había resultado infranqueable. Demasiado lejos, demasiado ajeno, demasiado abstracto, demasiado geométrico e inhumano. Pero Cristo, pero Dios hecho hombre, Cristo sufriendo como yo, más que yo, muchísimo más que yo, a ése sí que lo entiendo y ése sí que me entiende. >><sup>446</sup>

Acto seguido se le ilumina la acción que respecto a Dios más corresponde al hombre: rezar. Intenta recitar el Padrenuestro pero no lo recuerda, “¡se me había olvidado!”. Evoca entonces a su madre y el magisterio de oración que ella le impartió, hasta que recuerda la oración. Aunque con menos protagonismo que en el caso san Agustín, aquí también vemos la presencia materna como primera trasmisora de la fe que, desde la infancia, consigue *suscitare semen Christi*, como ya hemos visto que lo hiciera el yerno y su martirio o las mujeres que oraban en su casa, así como su hermana Guadalupe. Escribe el texto íntegro en un papel, lo que supondrá el primer testimonio de su conversión. Luego consiguió lo propio con el Avemaría, aunque se le resistió el Credo completamente.

<< Una inmensa paz se había adueñado de mi alma. >><sup>447</sup>

Analizar el texto de García Morente es andar sobre sus pasos, ya que la epístola constituye en sí misma un análisis racional del *Hecho Extraordinario*, un estudio. Así, si nos preguntamos por el efecto súbito de la epifanía o por la cocción de elementos

---

<sup>445</sup> *Ibid.*, pp. 37-38.

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>447</sup> *Ibid.*, p. 39.

hasta llegar al cambio de idea y conducta, el propio escritor se lo ha preguntado con anterioridad y ha respondido:

<< Es verdaderamente extraordinario e incomprensible cómo una transformación tan profunda pueda verificarse en tan poco tiempo. ¿O es que la transformación se va verificando en subconsciencia desde mucho antes de darse uno cuenta de ello? En este caso el darse cuenta sería simplemente el término final –único consciente- de una previa evolución subterránea e inconsciente. >> <sup>448</sup>

Nos inclinamos, según hemos ido viendo en las partes anteriores, por la segunda posibilidad; es decir, la línea anímica ha ido irrigando todo el curso de pensamiento, envenenando –entiéndaseme- la línea lógica y racional que divergía de ella. La revelación se produce cuando se impone la primera de ellas hacia un “único consciente”, esto es, cuando consigue armonizar lo que cree con lo que piensa. La razón, por consiguiente, es definitivamente iluminada por la fe que Morente ya contenía. Por lo tanto, siguiendo la idea que defendió san Agustín y que constataron místicos como santa Teresa de Jesús, Morente no ha hecho más que encontrar algo que ya tenía en su interioridad, en su *interior intimo meo*. Se trata de una reconciliación consigo mismo, ya que el hombre que “busca, ya lo ha encontrado”, sólo le quedaría darse cuenta. Así, la experiencia aparentemente sobrenatural no será más que el modo de destapar algo que ya existía, de desvelarlo. La consciencia sí puede ser súbita; la conversión no, incluso imposible de fechar. Eso sí, la confluencia de las dos conciencias, que al fin pacifica un ser en conflicto cainita, sí se producía instantáneamente, de ahí que podamos hablar de conversión instantánea. A continuación destacaremos el carácter bifásico de la epifanía, lo que no resta instantaneidad al hecho, ya que hablamos de la constatación de la revelación. Con el nuevo encuentro no cambiará la percepción o conclusión, sólo el aquilatamiento de la certeza.

#### 4.3.4.2. Segundo capítulo. Conclusiones de la revelación. Párrafos 54-59.

El primer efecto de la conversión es la imagen quizás fundamental de todos los casos de conversión: el *Nuevo Hombre*.

---

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 39.

<< [...] el hecho es que me veía a mí mismo hecho otro hombre. >><sup>449</sup>

En el caso de Morente tenemos el reflejo más inmanente de esta sensación, ya que tiene una traducción física, palpable. La sensación de cambio es tan vívida que se ve obligado a enfrentarse a su reflejo y extrañarlo:

<< En la alcoba de Selgas me miré al espejo y estuve contemplándome durante largo rato. Me encontré distinto, muy distinto, aunque bien veía que era el mismo. Empecé a sentir una especie de desdoblamiento de la personalidad. Aquel del espejo era otro, el de ayer, el de hace mil años [...] >><sup>450</sup>

Dice Pablo de Tarso:

<< [...] para crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo, haciendo la paz, y reconciliar con Dios a ambos en un solo Cuerpo, por medio de la cruz, dando en sí mismo muerte a la Enemistad. >><sup>451</sup>

Tiene presente la idea paulina porque exclama: “¡Qué exacta es la frase acerca de san Pablo acerca de los dos hombres!”<sup>452</sup>. Aunque las palabras de Pablo versaban sobre la confrontación entre judíos y gentiles en el contexto del primer Concilio de Jerusalén, y no sabemos si se refiere a ese pasaje en concreto, la significación trasciende la coyuntura socio-religiosa, como sucede con todos los pasajes bíblicos. Es cierto que García Morente no habla con ánimo despectivo del hombre anterior, pero podemos imaginar la referencia implícita al “abortivo” paulino<sup>453</sup>.

La sensación de cambio es tan grande en el filósofo español que se ve obligado a observarse. Ha sido realmente transformado por la cruz que, al religarlo con Dios, le ha dado una nueva entidad también al sujeto, ahora hijo por hermandad con Cristo. Se trata de una anticipación del bautismo, al morir a la antigua vida para nacer en Cristo, de ahí que, teniendo igual aspecto, no sea el mismo. El otro “el de ayer, el de hace mil años” se ha distanciado irrevocable e indefinidamente. Ya no se marca con claridad el tiempo terrenal al entrar en contacto con el tiempo escatológico. La nueva perspectiva ha

---

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>450</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

<sup>451</sup> *Efesios*. 2, 15-16.

<sup>452</sup> García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, p. 39.

<sup>453</sup> Cfr. I Cor. 9, 2.



precisado de una ruptura con el hombre antiguo que era incapaz de asirse a Dios desde su incomprensión, por ello ha sido necesario un nuevo nacimiento, un cambio fundamental para poder acceder a la revelación divina. El antiguo hombre no puede ver a Dios y seguir viviendo<sup>454</sup>, se precisa un renacimiento. Hay, por consiguiente, un García Morente antes y otro después del encuentro con Cristo. Se trata de una experiencia iniciática para acceder a la Comunidad de los elegidos, los adheridos a la Cruz.

En este contexto de revelación se le resuelve el último de los problemas filosóficos que intentaba resolver: el libre albedrío. De nuevo, el procedimiento parte de una imagen, es decir, insuflado y codificado, no racionalmente elaborado. En este caso los mártires en los circos de la primera etapa del cristianismo:

<< La gracia de Dios les inundaba, les envolvía, les sostenía. Sí, sin duda; pero además ellos mismos recibían y aceptaban sumisamente esa gracia y todo cuanto Dios les enviaba. ¡Sumisamente y libremente! Porque bien claro sabían lo que hacían y lo que querían al querer conformarse con los que Dios quería en ellos. >><sup>455</sup>

A raíz de este ejemplo resume y clarifica la cuestión:

<< La vida y los hechos de la vida, que Dios providente hace y produce, Dios también nos los da y atribuye. Pero nosotros los aceptamos, los recibimos *libremente*, y por eso son nuestros tanto como suyos. [...] Ahí está el toque, ahí está la esencia de la Humanidad: aceptar a la vez sumisa y libremente. >><sup>456</sup>

Ilustra la conclusión comparando el animal, que acepta la voluntad de Dios porque no es libre para rechazarla, con el hombre que puede rechazarla porque es libre, pero que se realiza completamente en la aceptación y sumisión a esa voluntad. El amor exige la libertad de la donación, por eso sólo el hombre es capaz de corresponder a la amorosa iniciativa divina al entregarse a sus designios<sup>457</sup>. Exclama entonces, y

---

<sup>454</sup> Cfr. Éxodo. 33, 20.

<sup>455</sup> García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., p. 40.

<sup>456</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

<sup>457</sup> << Porque Dios, para que sus criaturas racionales tuviesen el supremo don del merecimiento, los hizo libres y responsables.>> Morente García, M., *Diario...*, op.cit., p. 450.

observemos que en estos compases del escrito la redacción se va volviendo más repetitiva y llena de reformulaciones, vale decir, emocionada y gozosa:

<< ¡Querer libremente lo que Dios quiera! He aquí el ápice supremo de la condición humana. “Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo”.>><sup>458</sup>

Como apuntábamos, la razón, que antes se torturaba con estas cuestiones teológicas, va siendo iluminada al aceptar la inspiración que la línea anímica le intentaba transmitir. Entonces se consagra a la acción y hace efectivo el pensamiento, se traduce, ahora sí, en acciones:

<< Y postrado de rodillas, perdida la mirada [...], recité con íntimo fervor una vez más el Padrenuestro, entregando libremente toda mi voluntad en las manos llagadas de Nuestro Señor Jesucristo. >><sup>459</sup>

Como sucede en todos los casos de conversión, la conversión conmina a la acción. En el caso de García Morente vemos una intención por formarse, por aprender los principios de la religión inspirada por ese Dios que ahora le abordaba<sup>460</sup>. Piensa en lo que debe de hacer con ilusión “¡Como quien con sana alegría medita gozoso los preparativos de un anhelado viaje!”<sup>461</sup>.

<< Lo primero que haré mañana será comprarme un libro devoto y algún buen manual de doctrina cristiana. [...] me instruiré lo mejor que pueda en las verdades dogmáticas, procurando recibirlas con la inocencia del niño, es decir, cuando mi fe sea sólida y robusta y esté por encima de toda vacilación, para reedificar mi castillo filosófico sobre nuevas bases.>><sup>462</sup>

Desde luego empieza una nueva vida. Él, catedrático de ética, celebrado filósofo y autoridad intelectual empieza de cero, igual que un catecúmeno. Es un hombre nuevo

---

<sup>458</sup> García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., p. 41.

<sup>459</sup> *Ibid.*, p.41.

<sup>460</sup> << En cambio, sentí como un deber, y además como un afán profundísimo de mi alma, la necesidad de sumergirme en el estudio de la santa Religión de Jesucristo; la necesidad imperiosa de dedicar en adelante mi vida entera a lo que durante tantos años ha sido por mí olvidado y con criminal negligencia menospreciado.>> García Morente, M., *Carta a Monseñor Eijo y Garay* (Tucumán, 27 de abril de 1938), O.C., Vol. 2, II, p. 511.

<sup>461</sup> García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., p. 41.

<sup>462</sup> *Ibid.*, pp. 41-42.

y como tal tiene que empezar desde el principio. La revelación no hubo de ser anecdótica si es capaz de destruir una vida consagrada a la filosofía para instaurarla “sobre nuevas bases”.

Finalmente, rompe en alabanzas:

<< Compraré también los Santos Evangelios y una vida de Jesús. ¡Jesús, Jesús! ¡Bondad! ¡Misericordia! Una figura blanca, una sonrisa, un ademán de amor, de perdón, de universal ternura. ¡Jesús! >><sup>463</sup>

Aquí notamos dos características del lenguaje que ya percibimos. En primer lugar el aumento de la espontaneidad oracional, aunque en este caso el profesor emplee el estilo libre indirecto. En segundo, la utilización de diversos calificativos o cualidades para designar una realidad inefable. El autor va acumulando apelativos o representaciones hasta que vuelve a la única palabra que le hace justicia, un nombre propio, pues se trata de descubrimiento personal. Si todas las realidades salen victoriosas del intento de encarcelamiento que procura el signo, cuán insuficiente serán para ésta.

#### 4.3.5. Quinta parte

##### 4.3.5.1. Primer capítulo. Aparición. Párrafos 60-64.

Queda dormido, supone, hasta que despierta “bajo la impresión de un sobresalto inexplicable”:

<< No puedo decir exactamente lo que sentía: miedo, angustia, aprensión, turbación, presentimiento de algo inmenso, formidable, inenarrable, que iba a suceder ya mismo, en el mismo momento, sin tardar. >><sup>464</sup>

Es de notar la descripción de su estado, entre pasmado y asustado, frente a las características que atribuye al elemento causante: miedo > angustia > aprensión > turbación/ inmenso > formidable > inenarrable. Vemos aquí la plasmación de la diferencia ontológica. Aunque aún hablemos de un presentimiento o sensación, el sujeto

---

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p.42.

queda conmocionado ante una realidad mayor a todas luces (“inmenso, formidable”) y que se resiste a ser clasificada (“inenarrable”) por la ausencia de referencia conocida; esto es, no hay con qué compararla, sólo sabemos que es mayor a todo lo conocido.

<< Sin duda nuestro intelecto, basándose en los datos de la experiencia sensible, puede inferir que Dios existe; pero no puede inferir lo que Dios es. Sin duda, una vez establecida la existencia de Dios, nuestra razón puede formar algún concepto de Él; pero necesariamente ha de ser un concepto negativo y “analógico”, obtenido extendiendo a la esencia de Dios negativa y analógicamente los conceptos de las esencias de las cosas sensibles. >><sup>465</sup>

Una realidad de estas características necesariamente debe de producir una “turbación” en el sujeto y una conmoción ante la Realidad Suprema que de súbito se le manifiesta; se trata de una de las formas que existen de temor de Dios: miedo a su grandeza que delata la pequeñez y vulnerabilidad de quien lo aprecia.

<< Me puse de pie todo tembloroso, y abrí de par en par la ventana. Una bocanada de aire fresco me azotó el rostro. >><sup>466</sup>

Recordamos la brisa de Elías como manifestación de la presencia divina<sup>467</sup>, aunque bien pueda referirse únicamente a eso: el viento de París que se cuela por la ventana al abrirla. Aún teniendo en cuenta la minuciosidad narrativa de Morente a la hora de citar hasta lo superfluo, nos resistimos a considerar gratuito el hecho de la “bocanada de aire fresco”, ya que es el último suceso previo a la aparición.

<< Volví la cara hacia el interior de la habitación y me quedé petrificado. Allí estaba Él. >><sup>468</sup>

“petrificado” describe perfectamente la impresión que hubo de producirse, es el salto ontológico de que hablábamos más arriba. Ahora constatado, ya que afirma telegráficamente: “Allí estaba él”. El predicado está lejos de ser vago, es una certeza. Alrededor del verbo copulativo se certifica una presencia real con su marco espacial y su atributo. No habla de presentimiento ni sensación, sino de experiencia, “allí”, “él”.

---

<sup>465</sup> García Morente, M., *La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino*, en *Hecho...*, op.cit., p. 64.

<sup>466</sup> García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., p. 42.

<sup>467</sup> Cfr. Primer libro de los Reyes. 19, 12.

<sup>468</sup> García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., p. 42.

Es, pues, según las palabras del protagonista y único testigo, una aparición o manifestación. Más adelante, intentando referirse globalmente a la experiencia, volverá a recurrir a estos dos elementos (“Él allí”) como única forma posible de citarlo: la existencia por antonomasia, allí, junto a él (“yo”).

Para acotarlo, y según su discurso, que en estos compases acorta los periodos oracionales y tiende a la oralidad como prueba de su emoción, se trataría de una percepción:

<< Y le percibía; percibía su presencia con la misma claridad con que percibo el papel que estoy escribiendo y las letras –negro sobre blanco– que estoy trazando. >><sup>469</sup>

La comparación no deja lugar a dudas: lo percibía y lo hacía con certeza. Entonces, como haría el oyente si no fuera escritura diferida y siguiendo con el ánimo analítico e inquisitivo que inspira la epístola, se suceden unos párrafos encabezados por preguntas al respecto –mayéutica–:

<< ¿Cómo es esto posible? Yo no lo sé. Pero sé que él estaba allí presente y que yo, sin ver, ni oír, ni oler, ni gustar, ni tocar nada, le percibía con absoluta e indubitable evidencia. >><sup>470</sup>

En la misma página enumera tres veces más los sentidos:

<< Yo no lo veía, yo no lo oía, yo no lo tocaba. >><sup>471</sup>

<< Yo no veía nada, no oía nada, no tocaba nada. >><sup>472</sup>

<< Pero no tenía ninguna sensación ni en la vista, ni en el oído, ni en el tacto, ni el olfato, ni en el gusto. >><sup>473</sup>

Reitera que no se trata de una sensación, pues no media el ámbito sensitivo. Veremos junto a él, en el siguiente capítulo, el posible diagnóstico de esta cualidad de la presencia. Limitémonos ahora a apuntar la repetición de los elementos, no ya sólo de los cinco sentidos, sino del pronombre personal de primera persona. Desde que comenzó el

---

<sup>469</sup> *Ibid.*, p.42.

<sup>470</sup> *Ibid.*, pp.42-43.

<sup>471</sup> *Ibid.*, p.42.

<sup>472</sup> *Ibid.*, p.42.

<sup>473</sup> *Ibid.*, p.42.

relato de la aparición, contamos siete apariciones del pronombre personal “yo” en apenas dos párrafos. El pronombre personal de tercera en singular y mayúscula, igualmente, lo hace en siete ocasiones. Podemos sacar dos conclusiones de ello: primero, la voluntad de remarcar la diferencia entre dos realidades tan distintas (“yo”/“Él”), siguiendo la línea de diferencia ontológica que hemos apuntado, y que anega, turba y conmueve al receptor (“yo”), a su vez, únicos actantes del fenómeno, uno activo y otro pasivo –siendo, al mismo tiempo, proceso relacional-; segundo, el aparente atropello y desaseo de la prosa en esta parte que, como hemos insinuado, nos remite a la oralidad, al lenguaje no cribado y sorprendido, incluso infantil. Ambos factores se aúnan en un mismo hecho: revelación de realidad mayor y asombro de realidad menor, por antonomasia; en definitiva, encuentro entre el hombre y Dios.

<< [...] hubiera deseado que todo aquello –Él allí- durara eternamente, porque su presencia me inundaba de tal y tan íntimo gozo, que nada es comparable al deleite sobrehumano que yo sentía. >><sup>474</sup>

Aquí coincide con el testimonio de tantos místicos y videntes que se refieren a la fruición incomparable que la presencia de la divinidad proporciona. Él mismo se refiere a él como “deleite sobrehumano” en tanto que no conoce nada terreno que se le asemeje; es, por consiguiente, una experiencia celeste. E intenta describirla:

<< Era como una suspensión de todo lo que en el cuerpo pesa y gravita, una sutileza tan delicada de toda mi materia, que dijérase no tenía corporeidad, como si yo todo hubiese sido transformado en un suspiro o céfiro o hálito. Era una caricia infinitamente suave, impalpable, incorpórea, que emanaba de Él y que me envolvía y me sustentaba en vilo, como la madre que tiene en sus brazos al niño. Pero sin ninguna sensación concreta de tacto. >><sup>475</sup>

Transpira en sus palabras el gozo que sintió y que parece contagiarlo incluso ahora que lo evoca. La característica principal es una suspensión de la materialidad y de la inercia corpórea (“pesa y gravita”). Aquí se recalca la idea de experiencia no humana, al menos no accesible al hombre como tal; hace falta una transformación de éste, “como si yo todo hubiese sido transformado en un suspiro”. Parece que la “observancia” de lo

---

<sup>474</sup> *Ibid.*, p.43.

<sup>475</sup> *Ibid.*, p.43.

divino anula los cálculos materiales que pueblan lo humano; pero lo hace amorosamente y para indicarlo emplea el símil materno, más que recurrente en la tradición religiosa. El sujeto se abandona en aras de una experiencia mística, aunque “sin ninguna sensación concreta”.

<< ¿Cómo terminó la estancia de Él allí? Tampoco lo sé. Terminó. En un instante desapareció. Una milésima de segundo antes estaba él aún allí, y yo le percibía y me sentía inundado de ese gozo sobrehumano que he dicho. Una milésima de segundo después, ya Él no estaba allí, ya no había nadie en la habitación, ya estaba yo pesadamente gravitando sobre el suelo y sentía mis miembros y mi cuerpo sosteniéndose por el esfuerzo natural de los músculos. >><sup>476</sup>

No sólo existe un atributo (“Él”) y un marco espacial (“allí”), sino que además puede delimitar el desarrollo temporal (antes sí y ahora no). Puede marcar el comienzo y el final. Por ello, aunque con la imprecisión que hemos visto, la aparición es un suceso que se produce en un lugar y un tiempo concreto. Concluida, según nos dice, vuelve a sufrir el peso de su materialidad, vuelve a ser él, de lo que desprendemos que durante la aparición se produjo una unión mística que le hizo perder los contornos de su ser, “la amada en el amado transformada”<sup>477</sup>, que decía san Juan de la Cruz.

A la pregunta de “¿Cuánto tiempo duró su presencia?”, no sabe responder con exactitud. Intenta hacer un cálculo a raíz del sonido de un tren que escuchó pasar por la calle, considerando que pudo producirse entre las dos y las tres de la madrugada, pero finalmente admite:

<< Puede ser también que el tren haya pasado con retraso. Puede ser, por consiguiente, que Su presencia no haya durado más que minutos o incluso un brevísimo instante. No tengo sobre eso ninguna convicción firme. >><sup>478</sup>

Hemos indicado que puede marcarse un comienzo y un final de la presencia, pero se trata de una consideración negativa, es decir, se puede ver cuándo no está antes de estar y cuándo no está después de estar, pero es imposible saber el tiempo que sucede

---

<sup>476</sup> *Ibid.*, p.43.

<sup>477</sup> San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, en *Obras escogidas*, *op.cit.*, p. 29.

<sup>478</sup> García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, p. 44.

en el intervalo, pues en la línea de la anulación humana, el tiempo queda disuelto en una realidad que le trasciende. Es el, ya apuntado, tiempo escatológico, donde un minuto equivale a siglos y siglos a un solo minuto. Y es que, en definitiva, la experiencia mística es una entrada en la esencia de la divinidad.

Una aparición parecida está en el origen de la conversión de Max Jacob en París en 1909. La descripción de Jacob tiene una referencia clara a la figura del *Nuevo Hombre* como producto de una muerte iniciática; pero, a diferencia de Morente, el francés sí contempla una figura de rasgos cristológicos, por lo que, *strictu sensu*, sería más una aparición que en el *Hecho*, donde sólo encontramos una presencia sin representación. Encontramos, asimismo, otros elementos arquetípicos que hemos visto y veremos en el resto de conversiones, como son, las lágrimas, el tiempo escatológico, la adoración, lo inefable, la revelación, etcétera:

<< Il y avait sur mon mur un Hôte. Je tombai à genoux, mes yeux s'emplirent de larmes soudaines. Un ineffable bien-être descendit sur moi, je restai immobile, sans comprendre. En un minute, je vivais un siècle. Il me semble que tout m'était révélé. J'eus instantanément la notion que je n'avais jamais été qu'un animal, que je devenais un homme. Un animal timide. Un homme libre. Instantanément aussi, dès que mes yeux eurent rencontré l'Être Ineffable, je me sentis déshabillé de ma chair humaine, et deux mots seulement m'emplissaient: MOURIR, NAÎTRE. >><sup>479</sup>

#### 4.3.5.2. Segundo capítulo. Análisis de la aparición. Párrafos 65-79.

Relatado el *Hecho Extraordinario*, Morente pasa a analizar cada una de sus características; más bien pone por escrito “las infinitas reflexiones que yo mismo objetiva y serenamente he hecho sobre este acontecimiento”<sup>480</sup>. Como es lógico, el filósofo ha repasado y ordenado los hechos en su mente en busca de una posible explicación, y ahora se los trasmite a Lahiguera con la intención que explicitó al

---

<sup>479</sup> Jacob, M., *Récit...*, op.cit., p. 1476.

<sup>480</sup> García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., p. 44.



principio y que ahora repite: “le comunique algunas que quizá puedan ayudar a usted a formar juicio.”<sup>481</sup>

Primero, intenta describir lo que él llama “formulación psicológica”. Lo resume como “*una percepción sin sensaciones*”. Destaca que se trata de una percepción sin mediación de ningún sentido, por lo que podríamos hablar de “intuición”, aunque esta venga preñada de certeza, pues no hablábamos de “intuición” como conocimiento de segundo tipo, sino como método no racional de conocimiento. Y es que no se produce ningún reflejo físico ni movimiento sensorial, de ahí que también distancie el hecho de una alucinación al uso que, aunque de índole subjetiva, produce sensaciones. Esquemmatizado, sería:

- Una experiencia ordinaria conoce la realidad a través de una sensación.
- La alucinación produce una sensación que no se corresponde con la realidad.
- El Hecho produce un conocimiento de la realidad sin que intervenga sensación de ningún tipo.

La propia especificidad del protagonista nos invita a considerar su inteligencia intacta. Traemos aquí el fragmento en que describe todo lo anterior, ya que, si bien puede redundar en lo dicho, muestra claramente la honorabilidad reflexiva de Morente, la ordenación reposada de su escritura y pensamiento, así como la veracidad de su intención: intentar comunicar la totalidad de los hechos para una interpretación racional de ellos.

<< Las sensaciones no faltan nunca ni en la alucinación. Ello procede de que el acto de percibir una presencia o la presencia de un objeto es un acto del compuesto humano en donde necesariamente intervienen los órganos corpóreos sensoriales, los sentidos, y la alucinación es un funcionamiento subjetivo de todo el aparato psicofísico, aunque sin realidad objetiva alguna de lo representado como presente. >><sup>482</sup>

Por consiguiente, estaríamos hablando de algo que no se corresponde ni con un modo ordinario de percibir el mundo ni tampoco con un modo patológico. Lo califica como “una percepción por el alma sola”, es decir, se confirma algo en la persona sin que

---

<sup>481</sup> *Ibid.*, p.44.

<sup>482</sup> *Ibid.*, p.45.

intervengan los medios usuales para ellos, ni físicos (sensoriales) ni mentales (racionales). Se trata de un abordaje por parte de la realidad, que se confirma autonómicamente, una donación en términos fenomenológicos. Locución, pues, directa a la línea interior que hemos contrapuesto más arriba con la línea lógica. Santa Teresa de Jesús, y empezamos aquí una comparación que nos acompañará hasta el final, ahonda en esa forma de comunicación, probablemente porque su experiencia es mayor y, por ende, su familiaridad con el fenómeno:

<< [...] enseña al alma y habla sin hablar [...] Es un lenguaje tan del cielo que acá se puede mal dar a entender, aunque más queramos decir, si el Señor por experiencia no lo enseña. Pone el Señor lo que quiere que el alma entienda, en lo muy interior del alma, y allí lo representa sin imagen ni forma de palabra, sino a manera de esta visión que queda dicha. >><sup>483</sup>

A continuación, recurre al ejemplo de santa Teresa, no sin justificarse antes, “no es extraño que en mis lecturas esté siempre atento a ver si encuentro descrito en alguna parte algo de lo que yo experimenté”<sup>484</sup>:

<< Estando un día del glorioso San Pedro en oración, vi cabe mí, o sentí, por mejor decir, que con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada, mas parecíame estaba junto cabe mí Cristo y veía ser Él el que me hablaba, a mi parecer... Luego fui a mi confesor hartó fatigada a decírselo. Preguntóme en qué forma le veía. Yo le dije que no le veía. Díjome que cómo sabía yo que era Cristo. Yo le dije que no sabía cómo, mas que no podía dejar de entender estaba cabe mí y lo veía claro y sentía [...] >><sup>485</sup>

La aparente contradicción de la santa entre “no veía” y “lo veía claramente”, lo atribuye el filósofo a un proceso idéntico al suyo. No existe visión en el sentido sensorial del término, pero sí algún tipo de intuición de ahí que “no veía” al tiempo que “lo veía claramente”. Lo llama Morente: “una percepción puramente espiritual”. Cabe destacar una oposición que en el texto no aparece, ya que, mientras que santa Teresa dice no haber visto ni “con los ojos del cuerpo ni del alma”, ya hemos visto que

---

<sup>483</sup> Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, XXVII, 6, O.C., I, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2011, p. 265.

<sup>484</sup> *Ibid.*, p.45.

<sup>485</sup> Santa Teresa de Jesús, *Libro...*, *op.cit.*, XXVII, 2, p.262 ; en cfr. García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, p. 45.

Morente se refiere a una “percepción por el alma sola”. Consideremos que la de Ávila tiene una larga trayectoria mística y que dividía la visión física y la anímica. Durante toda su vida tuvo múltiples visiones que no se generaban en el campo de visión sensitivo, sino en uno interior que ella denominaba como “ojos del alma”. Así, la diferenciación entre lo que uno y otro entienden por alma, está clara. La experiencia del filósofo es puntual y no se vuelve a producir, mientras que la santa, en ocasiones, era acompañada por Cristo durante largos periodos; de ahí que la doctora tenga todo un vocabulario específico que García Morente no comparte. No podemos, por lo tanto, hablar de divergencia.

O más gráficamente:

<< Es como cuando ya está puesto el manjar en el estómago sin comerle, ni saber nosotros cómo se puso allí, mas entiende bien que está [...] Todo lo halla guisado y comido, no hay más que hacer de gozar. >><sup>486</sup>

Sí es diferencia la ausencia de acto elocutivo en el caso de García Morente. Él lo señala:

<< A la Santa, Nuestro Señor le *habla*, sin duda, con palabras también percibidas *sin* sensación auditiva. A mí, en cambio, no. >><sup>487</sup>

Nota, no obstante, algo que a él le sucedió y que Teresa no menta:

<< En mi vivencia hay como un efecto producido en mí, en el sujeto, por la presencia del Señor, efecto de desgravitación, de aligeramiento, de volatilización; parecióme que me despojaba del cuerpo, que ya no tenía peso, que me convertía en soplo o alguien me levantaba en vilo. De este efecto no encuentro nada en la descripción de la Santa. >><sup>488</sup>

Pese a las palabras del protagonista, no podemos dejar de traer las referencias de la santa a estados parecidos que se han relacionado con la levitación. Dice en el capítulo XX del *Libro de la Vida*:

---

<sup>486</sup> Santa Teresa de Jesús, *Libro...*, *op.cit.*, XXVII, 7, p.266.

<sup>487</sup> García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, p. 46.

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 46.

<< Digo que muchas veces me parecía me dejaba el cuerpo tan ligero, que toda pesadumbre de él me quitaba, y algunas era tanto, que casi no entendía poner los pies en el suelo. >><sup>489</sup>

Nos resistimos a considerar que García Morente pasara por alto este pasaje, más aún a tenor de la atención que ponía en buscar fenómenos que tuvieran semejanzas con lo que a él aconteció, según nos confiesa. No obstante, las similitudes entre ambas experiencias parecen innegables: “efecto de desgravitación, de aligeramiento, de volatilización; parecióme que me despojaba del cuerpo, que ya no tenía peso” de éste, frente a “me parecía me dejaba el cuerpo tan ligero, que toda pesadumbre de él me quitaba” de aquella. “que me convertía en soplo o alguien me levantaba en vilo” añade el filósofo, lo que nos recuerda el “que casi no entendía poner los pies en el suelo” de la santa. Habrá que considerar que cuando Morente dice “no encuentro nada en la descripción de la Santa”, se refiere concretamente al pasaje del libro XXVII en el que se describe la visión cristológica. Aún así, nos parece improbable que Morente no leyera el otro pasaje propuesto del libro XX. ¿Por qué lo eludiría entonces? Creemos que por humildad, y veremos que nuestra tesis se respalda en los siguientes párrafos de la epístola. Consideremos que la santa describe una gracia de aparente levitación que le asalta tras un largo peregrinaje por la oración y la mística. Es igualmente asaltada, pero tras una vida consagrada a la profundización en la relación con lo divino. Por ello, creemos que Morente rehuiría establecer una comparación entre su experiencia y una de las cúspides de la mística:

<< Todavía, si hubiera precedido al Hecho una larga y continua serie de años pasados en penitencias y oración, en contrición perfecta, robustecido por los Santos Sacramentos, acaso fuera plausible que Nuestro Señor quisiera al fin conceder la limosna de una mirada benévola a su siervo fiel. >><sup>490</sup>

No se atreve, creemos, o simplemente no considera que su estado de descarnamiento, como desprendimiento de la materia o superación de ella, pueda ser relacionado con la levitación de santa Teresa. El contacto con la divinidad ha producido un efecto de levedad, de superación transitoria de la humanidad en cuanto determinada

---

<sup>489</sup> Santa Teresa de Jesús, *Libro..., op. cit.*, XX, 18, p. 198.

<sup>490</sup> García Morente, M., *Hecho..., op.cit.*, p. 48.

por el espacio-tiempo, pero el salto cualitativo es inmenso. No debemos perder de vista que García Morente siente un pudor, que luego ahondaremos y él constatará, al ser recipiente de una gracia tan repentina y, según él, inmerecida. De ahí, opinamos, que rehúya la comparación que hemos traído a colación aquí.

Sí vuelve a recurrir a santa Teresa para proponer “una *interpretación* –notemos la humildad e incapacidad intelectual que denota la cursiva del autor- del estado que ha descrito”, ya que parece estar de acuerdo con ella:

<< Porque parecer que es como una persona que está a oscuras, que no ve a otro que está cabe ella, o si es ciega, no ve bien. Alguna semejanza tiene, mas no mucha, porque siente con los sentidos o la oye hablar o menear o la toca. Acá (en el estado que la Santa ha descrito –aclaración del autor-) *no hay nada de esto ni se ve oscuridad, sino que se representa por una noticia al alma* más clara que el sol [...] >><sup>491</sup>

Se representa lo que ya hemos referido como “certeza en el alma” y que ahora Morente refiere como percepción *sine corpore interposito*, vale decir, sin intervención de la corporeidad. Mientras que la santa recurre a aparentes estructuras antitéticas, el filósofo enarbola términos científicos o humanísticos. En ambos queda patente el fracaso del significante, en definitiva, la ya comentada insuficiencia del lenguaje.

Continúa y se interpela:

<< Es absolutamente cierto que yo he experimentado todo eso que he descrito. Es también, a mi parecer, absolutamente cierto que *en sí mismo puede* eso que he descrito ser una vivencia de Nuestro Señor presente. [...] ¿pudo empero, serlo en mí precisamente? >><sup>492</sup>

Destaca entonces su impiedad, su falta de merecimiento para recibir una gracia tan gratuita. Se trata del escándalo ante el *kairós* que asalta al hombre sin intervención por su parte. No podría ser de otra forma en los casos que tratamos, es decir, de conversión instantánea desde posiciones ateas o agnósticas. La gracia que describimos sólo puede ser analizada en sus efectos, no en sus motivos, ya que éstos se mantienen

---

<sup>491</sup> Santa Teresa de Jesús, *Libro...*, *op.cit.*, XXVII, 3, p. 264; en cfr. García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, pp. 46-47.

<sup>492</sup> García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, p. 47.

inescrutables. Eso mismo le sucede a Morente, más aún considerando, como él apunta, no ya su estado “*privativo* de méritos”, sino “un estado *negativo*”, “*positivamente malo*”:

<< Toda la ira, toda la escala de los más abyectos pecados, había sido recorrida por mi alma. >><sup>493</sup>

Como en otros casos de este tipo, el contacto con la divinidad amplía el sentimiento de impiedad, ayuda a odiar los propios pecados que ahora se evidencian. Resulta una consecuencia inevitable ante el encuentro con el *Summun Bonum*. Cualquier acción en contra de sus designios se antoja infidelidad inaguantable, como corresponder con el mal la gratuidad del ser ontológico mayor, a su amor incondicional. Lo vemos también en santa Teresa, para continuar con la comparativa iniciada por el propio García Morente:

<< Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe Él con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle. >><sup>494</sup>

Y continúa:

<< Con la agravante de una superestructura doctrinal o ideológica que los encubría bajo el manto mendaz de una ética natural, humana, más o menos filosófica y racional, rematada en una concepción absurda e impía de Dios y su Providencia. >><sup>495</sup>

Es, cuanto menos, asombrosa la conversión que se obra en el jienense. Cabe imaginar una especial resistencia en un hombre con semejante castillo filosófico. El complejo ideológico y ético que había construido durante una vida volcada en la filosofía, es derrumbado súbitamente. En un instante, aunque no nos cabe duda de que al fenómeno le siguió una larga reflexión y depuración, se le ilumina la falsedad de su pensamiento. No podemos hablar de una idea que surja, sino de una revelación instantánea. La sola aparición de la presencia sirve para consumir la conversión, pese a

---

<sup>493</sup> *Ibid.*, p.47.

<sup>494</sup> Santa Teresa de Jesús, *Libro...*, *op.cit.*, IX, 1, p. 93.

<sup>495</sup> García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, p. 47.

que ningún mensaje le fue transmitido. Aquí se consuma la conversión bifásica: un primer momento de acercamiento con la primera visión cristológica, y la confirmación con la presencia durante la madrugada:

<< A lo sumo, podría quizás suponer que Dios, queriendo afianzar mi conversión con una gracia tan profunda que se me grabase inolvidablemente en mi alma, permitió que se produjese en mi mente ese fenómeno subjetivo cuyo recuerdo indeleble fuese capaz de ayudarme a perseverar victorioso frente a las asechanzas, dificultades e inconvenientes que por necesidad habían de oponerse a mi vocación. >>

496

Sin embargo, Morente se resiste a admitir que él haya sido merecedor de “tanta merced”, así que busca una explicación psicologista:

<< Yo me inclino resueltamente a pensar que, aunque lo que a mí me sucedió pueda ser en sí mismo vivencia de Nuestro Señor presente, no lo fue empero en mí, en mi caso particular y concreto. Luego lo que a mí me sucedió, fue pura fantasía, pura imaginación, efecto de un estado patológico anormal de la subjetividad. O una ficción diabólica. >><sup>497</sup>

Vemos aquí la cuarta causa hipotética que señalábamos al principio. No la volveremos a analizar ahora. Tampoco lo haremos con la primera causa hipotética que le sucede, ya que, igualmente, se analizó al comienzo. Nos centraremos en la posible intervención diabólica. Para ello regresamos a santa Teresa, pues en el *Libro de la Vida* vemos una preocupación análoga y por un mismo motivo, aunque en este caso insuflada por consejeros espirituales de la Compañía de Jesús:

<< [...] a todo su parecer de entrambos, era demonio [...] A mí me dio tanto temor y pena, que no sabía qué me hacer. Todo era llorar. [...] leí en un libro –que parece el Señor me lo puso en las manos– que decía San Pablo: *Que era Dios muy fiel, que nunca a los que le amaban consentía ser del demonio engañados*. Esto me consoló mucho. >><sup>498</sup>

---

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>497</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>498</sup> Santa Teresa de Jesús, *Libro...*, *op.cit.*, XXIII, 14-15, pp. 234-235.

Pero desestima la hipótesis a la luz de las consecuencias vitales que el Hecho produjo en su vida:

<< En efecto, no se concibe que sea diabólico un hecho que produce las consecuencias que el Hecho produjo en mi alma: una resolución inquebrantable, mantenida sin desmayo hasta hoy [...] de dedicarme, incluso por estado y ministerio al servicio de Dios [...] ¿Es posible que sea diabólica una causa que produce estos efectos? >><sup>499</sup>

Una vez más, las obras, a modo de consecuencias, funcionan de crisol. Lo mismo sucedió a Agustín de Hipona a propósito de san Pablo y los primeros cristianos:

<< Ciertamente éstos no hubieran realizado tan grandes hazañas, ni vivido como nos consta, a no hallarse sus escritos y argumentos en consonancia con tan estimable bien. >><sup>500</sup>

De forma análoga queda grabada en el alma de Morente la validez del encuentro sobrenatural de aquella madrugada, superando cualquier argumento posible en su contra. Se trata de una certeza grabada a fuego, por más que provenga de una impresión o intuición:

<< Si se me demuestra que no era Él o que yo deliraba, podré no tener nada que contestar a la demostración, pero tan pronto como en mi memoria *se actualice* el recuerdo, resurgirá en mí la convicción inquebrantable de que era él, porque lo he percibido. >><sup>501</sup>

#### 4.3.6. Sexta parte

##### 4.3.6.1. Primer capítulo. Sucesos posteriores. Párrafos 81-88.

Distan tres años entre el Hecho y la carta que nos ocupa. Al principio, nos confiesa, rogó porque volviera a producirse un hecho sobrenatural de esas

---

<sup>499</sup> García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., pp. 48-49.

<sup>500</sup> San Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín, Vól. III, Contra los académicos*, Madrid, Editorial católica, 1969, p.106.

<sup>501</sup> García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., p. 43.



características, pues su sólo recuerdo “ha constituido para mí un consuelo extraordinariamente eficaz”<sup>502</sup>. Finalmente desiste:

<< Sometido a la voluntad de Dios, no apetezco ni pido nada de eso; es más: me asusta la idea de que algo parecido pueda repetirse, y lo que pido a Dios es que no se turbe la paz que he logrado en mi alma. Mi único anhelo y mi petición constante es que Nuestro Señor me conserve la fe, en la que desde entonces no he flaqueado un momento, ni aun cuando comencé el estudio –tan peligroso para mí– de la teología dogmática. >><sup>503</sup>

He aquí los dos frutos directos de la conversión, “paz” y “fe”. La confrontación entre los dos niveles conscientes se ha terminado, ahora existe armonía entre su alma y su mente, y ello gracias a la elevación y constatación de la fe. Incluso en el estudio, que él reconoce “peligroso”, sale airoso, pues es mayor la luz que aún persevera desde el Hecho.

La otra resolución será la consagración al sacerdocio que tomó “al día siguiente del Hecho”, pero aplazó la decisión a la espera de tiempos más propicios –no olvidemos que es mayo de 1937 y sus hijas aún permanecen en España– y un “aquilatamiento” de la experiencia. Aún así, podemos destacar el nacimiento del celo por anunciar el Evangelio que hemos visto ya en otras conversiones de este tipo y veremos en las subsiguientes. Un descubrimiento de tal magnitud exige su comunicación, que se establece más como bondad que como proselitismo. La grandeza de lo hallado justifica el empleo de la vida por tal causa.

<< [...] no encuentro otro medio de agradecer a la Providencia Divina la inmensidad de sus favores, sino el consagrarme entera y totalmente a su servicio y a la obra de mi salvación, ayudando a otras almas a conseguir la suya. >><sup>504</sup>

<< Precisamente en el hecho de mi conversión advertí la prueba evidente de que con ella no ha querido Dios solamente hacerme a mí un beneficio

---

<sup>502</sup> García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., p. 51.

<sup>503</sup> *Ibid.*, pp. 51-52.

<sup>504</sup> García Morente, M., *Carta a Monseñor Eijo y Garay* (Tucumán, 27 de abril de 1938), O.C., Vol. 2, II, pp. 507-508.

infinito, sino, además, imponerme una obligación, una tarea, una misión que debo cumplir entre mis compatriotas, lacerados hoy por inauditas desgracias. >><sup>505</sup>

Con sus hijas en Barcelona y poca esperanza de que la guerra acabara en un corto plazo, determina retirarse a la Abadía de Ligugé para digerirlo todo en soledad. Empezó los trámites con el abad, cuando recibió “la noticia de la inminente llegada de mis hijas a París.”<sup>506</sup> Fue posible por el ascenso de Negrín como presidente del Gabinete en detrimento de Largo Caballero, lo que apartó del ejecutivo a Galarza, máximo responsable de las negativas anteriores. Sus hijas llegan el 9 de junio a la capital francesa, por lo que decide aceptar la cátedra de Tucumán que se le ofreciera. Arriban el 17 de ese mismo mes. “Ganaba mucho”, nos dice, pero la situación de comodidad actual le evitó el retiro que hubiera deseado para la digestión del fenómeno aún reciente y quizás no plenamente definido. Exclama, aunque finalmente perseveró:

<< ¡Qué de peligros, qué de asechanzas, qué de facilidades para deslizarme de nuevo hacia los viejos cauces que tan dramáticamente había abandonado! >><sup>507</sup>

Aún no había superado el pudor lo suficiente para transmitir el cambio a sus hijas. No obstante, ellas algo habían notado, según nos cuentan:

<< Lo vislumbramos el día 9 de junio de 1937 cuando llegamos por fin a París y nos reunimos con él. Fue de una emoción inefable, y una vez más sentimos a su lado, después de las horribles tribulaciones pasadas, esa sensación de seguridad que siempre experimentábamos. Lo vislumbramos cuando con la mayor naturalidad, nos dijo: “Quiero que vengáis conmigo a Notre Dame pues he prometido a la Virgen que si nos reuníamos otra vez, vendríamos a sus pies a darle gracias”. Nos miramos atónitas. ¡Sería posible! Era la primera luz de verdadera esperanza que se filtraba a través de las tinieblas de nuestra pena. >><sup>508</sup>

---

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 511.

<sup>506</sup> García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, p. 53.

<sup>507</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>508</sup> Morente García, M.J. y C., *García...*, *op.cit.*, p. 587.

#### 4.3.6.2. Segundo capítulo. Comunicación y Comuni3n. Párrafos 89-92.

Gracias a una serie de conferencias, se hace con el capital necesario para regresar a España. Escribe entonces al obispo de Alcalá-Madrid, Leopoldo Eijo Garay, para referirle su conversi3n. También realiza una confesi3n general antes de recibir la comuni3n en la capilla de Atalaya de Castro.

Al fin, al comunicar el cambio a sus hijas, brotan las lágrimas<sup>509</sup>:

<< Ya durante el viaje había comunicado a mis hijas mi nuevo ser de cristiano y aun de futuro sacerdote. Lloraban conmigo de sentimiento y de alegría. >><sup>510</sup>

Y a continuaci3n:

<< [...] oímos todos la misa, que dijo Su Ilustrísima, y de su propia mano recibí la Sagrada Comuni3n con las mejillas surcadas por gruesas lágrimas. >><sup>511</sup>

De boca de sus hijas:

<< La mañana del 28 llegamos al Castro. ¡Cómo fue aquella misa! Nuestra emoci3n era tan fuerte que las ideas y las vivencias se confunden en los diferentes momentos. Cuando el celebrante –Sr. obispo– se volvió a nosotros con la Eucaristía en la mano para decir: “Señor, yo no soy digno” y se acercó a nuestro padre arrodillado, vimos su rostro como transfigurado mientras las lágrimas le caían de los ojos. >><sup>512</sup>

No hemos visto la aparici3n de las lágrimas hasta este punto, ni siquiera durante la epifanía. Lo normal en los casos estudiado, es que las lágrimas vengan a constatar la conversi3n en tanto que muerte del hombre viejo y nacimiento del nuevo en Cristo. Hemos apuntado en otros casos que pueden anticipar las aguas bautismales por las que las criaturas nacen a la nueva vida en Dios a través de la muerte mistérica. Asimismo, puede adquirir facultades purgativas de esa vieja forma de vida que ahora se abandona.

---

<sup>509</sup> Sus hijas relatan que se lo comunicó en Bahía (Brasil), en el barco durante el viaje de vuelta a Europa. Lo hizo leyéndoles la carta a Eijo y Garay que ya hemos citado. Cfr. *Ibid.*, p. 589.

<sup>510</sup> García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, pp. 54-55.

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>512</sup> Morente García, M.J. y C., *García...*, *op.cit.*, p. 590.

Las lágrimas, por lo tanto, son el signo de que la conversión es también una subversión de lo antiguo, una nueva dirección a luz de una epifanía. En el caso de García Morente no las vemos aparecer hasta que, primero, comunica su nuevo status a sus hijas y, luego, disfruta del Sacramento de la Comunión una vez confesados sus pecados y restablecido plenamente a la vida de Iglesia. Por lo tanto, en su caso, podemos hablar de una alegría, desde luego, pero también del factor purgativo que hablábamos. La Eucaristía cierra el Sacramento de la Confesión y le convierte en una nueva criatura –“rostro transfigurado”-, en un *Nuevo Hombre*.

#### 4.4. Conclusión

Aquí finaliza el testimonio autógrafo sobre la conversión de Manuel García Morente. Como hemos tenido oportunidad de ver, el caso tiene un valor muy especial por varios motivos: pulcritud escritural, honorabilidad intelectual, interés analítico, tendencia lógica e inmediatez de la conversión. La detallada descripción del proceso hace de *El Hecho Extraordinario* un testimonio de sumo valor en cuanto metatestimonio, es decir, el autor es el primer estudioso insobornable de su proceso de conversión. Dada la profesión filosófica de García Morente y su actividad como traductor, de las *Investigaciones lógicas* de Husserl por ejemplo, tan importante es lo que escribe como lo que no escribe. Si bien el lenguaje y el contenido de la carta están adaptados al destinatario real –Lahiguera-, cabe suponer el primer análisis de la teofanía, el que hiciera interiormente, partiría de su vastísimo conocimiento filosófico. Así pues, lo que aquí tenemos es una adaptación, por así decirlo, un intento por poner en lenguaje cotidiano una experiencia que tuvo que pasar por un profundo bagaje filosófico. También podemos considerarlo de una segunda manera: no se trata ya de que Morente rebaje el nivel técnico de su descripción en vistas a su lector modelo-real, sino que la epifanía, en sí, sobrepasa y anula cualquier discurso o aproximación filosófica, imponiéndose en su donación *ex nihilo*, en el *factum* que se da. Sea como fuere, García Morente, por preparación y temperamento, está en condiciones de no caer en trampas, de ahí que podamos atribuir a su testimonio una honestidad proverbial.

Asimismo, el documento tiene mucha importancia en el terreno de la fenomenología. Vemos cómo, paradigmáticamente, el fenómeno saturado se impone al sujeto y le dona una evidencia sin pasar por canales racionales, o, como en este particular, subyugándolos. El poder de la intuición, por tanto, destaca especialmente en el *Hecho* por la metodología filosófica que fue empleando hasta la rendición absoluta. Por consiguiente, es un caso especialmente idóneo para validar la experiencia y la intuición como maneras válidas y trascendentes de conocimiento. En definitiva, en su autor vemos, primero una lucha entre la razón y la intuición y, por último, una aceptación humilde del *cogitatum* que se legitima en tanto que se da.

No podemos dejar de notar cierta ironía del destino en la siguiente cita, cuando, comentando la metafísica kantiana, mucho antes de su conversión, postuló lo siguiente a propósito de la divinidad. Habla de los argumentos sobre la existencia de Dios que se basan en que debe “existir” dada su naturaleza perfecta, ya que, si no existiera, no sería perfecto y, por tanto, no sería Dios:

<< Mas todo este argumento descansa en la suposición implícita de que la existencia es una nota que pertenece al concepto de Dios. Pero, ¿qué es la existencia? Recordemos lo dicho en capítulos anteriores. La realidad o existencia de un concepto no es una nota del mismo; no es una propiedad que convenga a unos objetos sí y a otros no. [...] Los conceptos se definen, y la existencia del objeto definido en el concepto no añade ni quita nada a la definición lógica de ese concepto. [...] La existencia es, pues, siempre establecida en un juicio sintético, cuyo fundamento es forzosamente la intuición, pura o empírica. [...] Si sobreviene una intuición que me faculta para decir que mi concepto es real, entonces puedo predicar de él la existencia, pero no antes. La definición lógica de lo que sean cien duros no contiene en su seno ni más ni menos que la realidad misma de los cien duros, pues esta realidad, esta existencia no se puede nunca inferir de la definición, sino que siempre ha de resultar de alguna intuición, de alguna percepción. [...] Un Dios existente sería un Dios percibido, intuido. >> <sup>513</sup>

---

<sup>513</sup> García Morente, M., *La Filosofía de Kant, op.cit.*, pp. 217-218.





## 5. CASO FROSSARD. *DIEU EXISTE, JE L'AI RENCONTRÉ*.

André Frossard [1915-1995] se convirtió al catolicismo el 8 de julio de 1935, en una capilla de la calle Ulm, en París. En 1969, treinta y cuatro años después de la teofanía, el académico francés escribió el libro *Dieu existe, je L'ai rencontré* relatándolo. Este texto supondrá la materia del presente estudio.

### 5.1. Componente autobiográfico

A diferencia de los dos casos estudiados hasta ahora –*Ma conversion* de Paul Claudel y *El Hecho Extraordinario* de Manuel García Morente-, *Dieu existe* supone una obra literaria extensa –es un libro, no un artículo o una carta- y es la que más se proyecta en contenidos autobiográficos al margen de la conversión. El recorrido retrospectivo es sensiblemente mayor y el pasaje que relata la epifanía es apenas anecdótico -en lo que a extensión se refiere, claro está-. Frossard parte, diríamos, de punto cero: desde su alumbramiento natural, incluso antes. Sin embargo, sería decepcionante que un texto, tan explícita y afirmativamente titulado, pasara de puntillas sobre lo que se presupone como hecho central. El propio protagonista-narrador se excusa a sabiendas de la acusación previsible:

<< Si je crois nécessaire de parler assez longuement de mon enfance, ce n'est pas, que l'on veuille m'en croire, pour mettre mes antécédents en



valeur, mais pour qu'il soit bien établi que rien ne me préparait à ce qui m'est arrivé [...] >><sup>514</sup>

Y así es. El autor se detiene largamente en hechos de la infancia. Es cierto que en todos los capítulos se subrayan los hechos religiosos del tramo biográfico en cuestión, pero no se contiene a la hora de evocar circunstancias y pasajes infantiles que nada tienen que ver, al menos directamente, con su conversión posterior. Esto, como decíamos, le diferencia de los casos anteriores y le acerca a lo que denominamos como “autobiografía” al uso, en tanto que repaso de toda una trayectoria vital. Aún habría que considerar un aspecto, ya que la obra no se extiende más allá del momento de la conversión, apenas unos apuntes sobre las dificultades posteriores para practicar su recién adquirida fe. Bien sabida es la interesante existencia que llevó Frossard después de la conversión: formó parte de la Resistencia francesa durante la II Guerra Mundial, fue detenido por la Gestapo, defensor de De Gaulle, redactor jefe de *Temps présent*, participó en el nacimiento de *Le Monde*, columnista del *Paris-Match*, académico y un largo etcétera; sin embargo, ninguno de estos hitos están recogidos en el libro que nos ocupa. Eso le distancia de una autobiografía al uso y destaca el hecho de la conversión como fin –acotador y teleológico– del escrito. Lo explica dentro de lo que hemos considerado “introducción del autor”, constituida por un breve prólogo autógrafo:

<< [...] ce livre ne raconte pas comment je suis venu au catholicisme, mais comment je n'y allais pas lorsque je me suis retrouvé chez lui. >>

515

Así, el largo itinerario previo se justifica para alumbrar este hecho y descartar factores propiciatorios.

---

<sup>514</sup> Frossard, A., *Dieu existe, je L'ai rencontré*, París, Fayard, 1969, p.14 (numeración edición francesa). Para la traducción española, a partir de ahora, emplearemos la edición siguiente: Frossard, A., *Dios existe, yo me lo encontré*, Traducción de José María Carrascal Muñoz, Madrid, Rialp, 2009. –Ofrecemos aquí la traducción que no brindamos en el caso Claudel, por ser el estilo de Frossard, en este caso, más complejo y literario que el de *Ma conversion*-. << Si creo necesario hablar de mi infancia con bastante detenimiento, no es, dignos creérmelo, por sacar provecho de mis antecedentes, sino para que quede bien sentado que nada me preparaba a lo que me ha sucedido [...] >> p. 8 (numeración edición española).

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 14 (numeración edición francesa). << [...] este libro no cuenta cómo he llegado al catolicismo, sino cómo no iba a él cuando en él me encontré. >> p. 8 (numeración edición española).

Igualmente, que el libro concluya justo después de la conversión y sus secuelas no tiene que llevarnos a considerar la obra como una autobiografía incompleta. Consideremos, tal y como hemos observado en los dos casos analizados hasta ahora, que los conversos emplean la imagen del “hombre nuevo” para definir el proceso por el que pasan y su resultado. Todos ellos lo consideran un nuevo nacimiento a una vida iluminada por la Verdad descubierta, partiéndose de este modo la trayectoria vital en dos. Se produce una fractura tal que no nos parece descabellado hablar de dos vidas distintas. En este sentido, podemos considerar a *Dieu existe* no como una autobiografía incompleta, sino como una de la vida pre-conversión o “abortiva”, que diría san Pablo de Tarso. De cualquier forma, abordaremos la posibilidad de la adscripción genérica en la última parte de la tesis.

En el caso de los testimonios personales y autógrafos de la conversión, encontramos una participación más estrecha y unitaria del “yo” narrador, evocador y protagonista. En primer lugar, como sucediera con García Morente y Claudel, el narrador es el único en aprehender una evidencia que se percibe subjetivísima, por lo tanto es el único testigo y no hay posibilidad de contraste, salvo con otros testimonios del propio protagonista. Cobrará, por lo tanto, especial importancia la consideración que del autor tengan los lectores: prejuicio de persona, que diríamos, y el subsiguiente intento por evitar la falacia *ad hominem*. En segundo lugar, la comunicación de esta experiencia, como veremos más adelante, conlleva un imperativo de comunicación; y una comunicación comprometida, pues se debe transmitir el más excelso de los mensajes. A ninguno de estos dos problemas es ajeno Frossard y certifica la indisolubilidad testigo-hecho:

<< Il est en effet difficile de parler de sa conversion sans parler de soi, et plus difficile encore parler de soi sans tomber dans la complaisance ou dans ce que les anciens appelaient proprement “l’ironie”, manière sournoise d’égarer le jugement d’autrui en se donnant un peu plus de défauts que la vérité ne l’exige. Ce serait sans importance si le témoignage n’était lié au témoin, l’un portant l’autre, de telle façon qu’ils courent le risque d’être récusés ensemble. >><sup>516</sup>

---

<sup>516</sup> *Ibid.*, p. 11. << Es difícil, efectivamente, que uno hable de su conversión sin hablar de sí, y más difícil aún hablar de uno mismo sin caer en la complacencia o en aquello que los antiguos llamaban propiamente

Dirá más adelante:

<< Si l'on me permettait une dernière boutade, je dirais qu'après ma conversion j'ai passé tant de temps à prouver mon équilibre, que j'ai failli le garder. >><sup>517</sup>

Con sentido del humor, Frossard insiste en lo que apuntábamos: la credibilidad de un mensaje como éste, sobrenatural o inexplicable, depende directamente del comunicador-actante. Aquí resuena el eco de otros textos de conversión donde el sujeto se ve obligado a detallar sus orígenes y trayectorias para contextualizar su verdad y hacerla creíble. El ejemplo primigenio lo encontramos en san Pablo, más concretamente, en la defensa que realiza frente a los judíos de Jerusalén donde proclama:

<< Yo soy judío, nacido en Tarso de Cilicia, pero educado en esta ciudad, instruido a los pies de Gamaliel en la exacta observancia de la Ley de nuestros padres. >><sup>518</sup>

En este caso hay que subrayar un ánimo apologético que en el francés no tendrá tanta preponderancia; no obstante, a Frossard sí le interesa un cierto recorrido biográfico previo para demostrar su integridad mental y lo gratuito e inesperado de su experiencia. Así se encarna la posible abstracción de un hecho místico; le sucede a alguien concreto, con historia, antecedentes, nombre y apellidos. Se adelantan a los recelos que leemos en *Mateo* 13, 55s:

<< ¿No es éste el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María, y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas? Y sus hermanas, ¿no están todas entre nosotros? Entonces, ¿de dónde le viene todo eso? >><sup>519</sup>

---

“ironía”, forma disimulada de apartar el juicio ajeno atribuyéndose algunos defectos más de lo que la verdad exige. Esto carecería de importancia si el testimonio no estuviera ligado al testigo, el uno apoyándose en el otro, de tal manera que corren el riesgo de ser recusados juntos. >> p. 5.

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 149. << Si me permitís una última humorada, diría que después de mi conversión he pasado tanto tiempo tratando de demostrar mi equilibrio, que lo he perdido. >> p. 141.

<sup>518</sup> Hch. 22,3.

<sup>519</sup> Mt. 13, 55-56.

Sí, es cierto que existe un problema de ficcionalidad y reelaboración en *Dieu existe*, al menos se insinúa la sospecha. Recordemos que la redacción de Morente era puramente privada y rehuía de cualquier intención que no fuera exclusivamente informativa. Claudel, por su parte, siendo poeta de verbosidad exuberante, se contiene y narra con asepsia lo sucedido. Ahora bien, Forssard, probablemente por tratarse de un texto más extenso y un temperamento más dado al juego y a la ironía, reestructura su relato con ánimo literario, es decir, reordena los acontecimientos diferenciando entre *relato* e *historia*. Esto no quiere decir que lo narrado no se corresponda con la verdad, pero sí sugiere un trabajo formal que le resta la frescura y la espontaneidad que sí detentan el *Hecho Extraordinario* por ejemplo o el *Memorial* que se supone balbució Blaise Pascal. Crea intrigas, dilata acontecimientos, juega con la analepsis y la prolepsis para aumentar interés, etcétera. No olvidemos, por otra parte, que entre la epifanía y su escritura transcurren más de treinta años, por lo que el testimonio es reposado y reflexionado. Además, considerando la importancia testimonial y protréptica [del griego *protrépein*: “animar”, “persuadir”] que su autor le daría, no parece un agravante que emplee su sapiencia literaria para hacer más digerible o efectivo su mensaje.

Ilustramos lo anterior, la premeditación y reelaboración narrativa, con la estructura de los capítulos centrados en el acontecimiento de la conversión:

- Desde que se lee el taxativo título, el lector espera ansiosamente lo prometido: un encuentro que demuestra la existencia de Dios.
- El libro se compone de una introducción y 31 pequeños capítulos. La narración del acontecimiento no se anuncia hasta el 22, al final: << [...] lorsqu’une discrète conjuration de hasards me fit tomber dans le divine embuscade dont j’ai, maintenant, à faire le récit. >><sup>520</sup>
- En el 23 no narra tampoco el hecho central, sino que introduce la figura de Willemin, que será coadyuvante del proceso.
- En el 24 realiza una prolepsis y relata los primeros problemas que surgieron a raíz de su conversión.
- El 25 lo emplea en dirimir uno de los problemas que abordaremos en el siguiente punto: por qué él y no otro, es decir, la elección de la gracia.

---

<sup>520</sup>Forssard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p.130. << [...] cuando una sigilosa conjuración de casualidades me hizo caer en la divina emboscada que ahora he de relatar. >> p. 122.

- El 26 y el 27 narran las casualidades y circunstancias que le llevaron a estar en la capilla de la calle Ulm. El 27 acaba con un ejemplo de suspense y creación de expectativas: « Il est dix-sept heures dix. Dans deux minutes, je serai chrétien. »<sup>521</sup>
- El 28 se ocupa de los momentos previos para narrar finalmente, en el 29, el acontecimiento.

De todo lo anterior se desprende una concreta utilización del relato, separándolo de la historia, hecho fundamental de la literatura pero que, como hemos dicho, puede incrementar la sensación de ficcionalidad. Obviando el caso de García Morente por tratarse de ámbito privado, Claudel elabora un relato respetuoso con el tiempo de la historia, posiblemente por considerar que un hecho verídico de estas características no debe ser sometido a procedimientos literarios allende los netamente descriptivos. Los saltos temporales de Frossard no ayudan en la correcta interpretación del texto, sino que juegan con el lector creando expectativas. Por consiguiente, *Dieu existe* es el único caso, hasta ahora, que podemos tratar como obra literaria y no como mero testado de un hecho. Dice refiriéndose a la obra en su introducción:

<< [...] quelque chose comme un procès-verbal d'accident. >><sup>522</sup>

Se refiere, claro está, al fondo y no a la forma, pues sería impensable un parte de accidente que no respetara milimétricamente la linealidad de la historia. ¿Esto deslegitima el testimonio? Opinamos que no, ya que la naturaleza de este texto difiere en cierta medida de los dos tratados. Decíamos: es el único testimonio de conversión que constituye obra literaria, por lo que habrá que considerarlo como una excepción, y una excepción que puede hacer uso de su condición divergente en tanto que reelaboración del relato.

Por último, en este apartado, señalar otra técnica narrativa empleada. Durante el transcurso del recorrido vital previo a la conversión, los sucesos son narrados en pretérito, modo no marcado en una narración de pasado; sin embargo, cuando Frossard se adentra en la propia conversión, incluidos los instantes inmediatamente anteriores, cambia el tiempo verbal para instaurarse en el presente, retomando el pasado cuando se acometa el relato de los hechos posteriores a la conversión. Vamos a emplear un

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 159. << Son las cinco y diez. Dentro de dos minutos seré cristiano. >> p. 151.

<sup>522</sup> *Ibid.*, p. 14. << [...] algo así como el atestado de un accidente. >> p. 8.

ejemplo por cada etapa y tiempo verbal correspondiente; no obstante, éstos serán extensibles, sin excepciones, a cada horquilla íntegramente:

Previo- << J'avais des idées >><sup>523</sup>.

Inmediatamente anterior- <<[...] la soirée s'annonce agréable, et j'attends. >><sup>524</sup>

Conversión- << Tout est dominé par la présence >><sup>525</sup>.

Posterior- << Dehors il faisait toujours beau >><sup>526</sup>.

De estos juegos temporales podemos, según nuestro punto de vista, proponer dos explicaciones, no necesariamente excluyentes. Por un lado, en la línea de lo que hemos ido entendiendo en este apartado, la utilización de un recurso literario. En los aledaños de la conversión se cambia al tiempo presente para incrementar el suspense del lector, ya que éste pasa a habitar el mismo tiempo narrativo que el personaje-narrador. Se produce por tanto una identificación entre emisor, protagonista y receptor dentro de una narración que crea la ficción de que los hechos narrados están sucediendo en el propio momento de lectura. No es Frossard el primero en utilizar esta técnica para hacer al lector lo más partícipe posible. Además, el cambio se produce bruscamente y respeta la adscripción temporal descrita más arriba, por lo que la intencionalidad es más que presumible.

Por otro lado, el encuentro con la divinidad, a nivel más teológico –en cuanto a Dios- y fenomenológico –en cuanto a impresión del sujeto-, instaura un presente absoluto, como veremos a propósito de la simultaneidad al final de este estudio. No se trata ya de una anulación temporal, sino de la instauración de una instantaneidad perpetua, de un presente continuo, a nivel de tiempo escatológico. Asimismo, las certezas derivadas del contacto con la divinidad son verdades absolutas, “acaecidas” en *illo tempore* y con vigencia eterna, por lo que lo descubierto a raíz de la epifanía perdurará inalterable en la mente del sujeto pasivo; y, al mismo tiempo, eran verdades anteriores al descubrimiento. A la vista de lo cual, la utilización del presente puede suponer un intento de plasmar la actualidad inmarcesible de lo revelado, así como la incursión de un tiempo presente y celeste en el terrenal o humano cómputo temporal. De

---

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>525</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>526</sup> *Ibid.*, p. 169.

cualquier manera, ahondaremos este aspecto cuando nos detengamos en el acontecimiento concreto de la conversión. Nos limitamos ahora, entonces, a apuntar la posible justificación metafísica para el empleo del presente.

## 5.2. La memoria

Aún admitiendo la buena intención del emisor, esto es, que el autobiógrafo nos cuente lo que verdaderamente recuerda que pasó, quedaría un segundo grado en el pacto de veracidad, y éste no sólo incumbirá al lector, sino también al escribiente. Consistirá en creer que lo que el protagonista cree o recuerda que sucedió se corresponde con la realidad, lo que, a no ser que dispongamos de contraste –y el contraste no será más que otro punto de vista que, a su vez, puede ser acertado o erróneo–, es indemostrable. Hemos sugerido que todo recuerdo es un tipo de reelaboración, por lo que habrá que presuponer que el núcleo del recuerdo permanece inalterable. En definitiva, en primera instancia hay que hacer creer al protagonista y en segunda a la fidelidad de su recuerdo, como propusimos en la parte fenomenológica.

En el caso presente existen un par de referencias que habrá que poner en valor al respecto. En primer lugar en el capítulo 12 donde comenta el tipo de recuerdos que alberga de su infancia a tenor de su temperamento de entonces:

<< [...] je m'aperçois aujourd'hui que j'ai été, aussi, un enfant prodigieusement absent, au point de ne pouvoir écrire "j'étais là, telle chose m'advint". Alors qu'il me suffit d'un instant de rêve ou de recueillement pour retrouver, intactes, toutes les sensations de ce temps lointain, le saveur de la groseille translucide à l'entrée du jardin, l'eau fraîche du ruisseau enserrant mes chevilles [...] je ne me rappelle ni une anecdote, ni un incident auquel j'aie été mêlé [...] >><sup>527</sup>

---

<sup>527</sup> *Ibid.*, pp. 70-71. << [...] hoy me doy cuenta de que he sido, también, un niño prodigiosamente ausente, hasta el punto de no poder escribir "estaba allí, me sucedió tal cosa". Cuando me basta un instante de ensoñación o de recogimiento para reencontrar, intactas, todas las sensaciones de ese tiempo lejano, el sabor de la grosella traslúcida en la entrada del jardín, el agua fresca del arroyo que estrechaba mis

Este tipo de recordación proustiana no tiene que suponer óbice para la credibilidad de lo narrado. No es exclusivo de Frossard; siempre que se evoca la infancia no se puede elaborar un relato coherente o fielmente estructurado, ya que nuestros recuerdos de época tan alejada suelen estar compuestos por impresiones y sensaciones, tal y como describe. Veremos, cuando acometa los sucesos de su primera juventud y la conversión que entonces se produjo, cómo la narración sí aborda hechos consuetudinarios y bien delimitados. De esta manera, hasta llegar a su última adolescencia, el fresco vital está compuesto por grandes trazos más apegados a lo habitual que a lo concreto. Es decir, se describe las costumbres que tenían su familia y entorno cuando aún era un niño, hechos que se repetían con cierta periodicidad; mientras que al llegar a los momentos previos a la conversión, se detiene y presenta sucesos concretos, acontecidos en un momento dado y no necesariamente usuales, siguiendo sus propias palabras “estaba allí, me sucedió tal cosa”. En definitiva, el recuerdo, conforme se acerca el momento de la teofanía –con un matiz que ahora plantearemos-, va pasando de lo general-repetido a lo particular-eventual.

Más adelante, en el capítulo 20, nos dice:

<< Ce livre n'est pas une confession. Je serais bien incapable de sacrifier à ce genre littéraire: l'éblouissement de juillet, que je décris plus loin, a effacé en moi presque tout ce qui l'a précédé. Les impressions d'enfance ont résisté, car en nous tout elles sont si fortes qu'elles finissent même par prévaloir avec l'âge, mais celles de l'adolescence ne subsistent dans mon souvenir que sous la forme de ces taches de couleur indécises qui dansent sur la rétine après que l'on a, un instant, regardé le soleil. >><sup>528</sup>

Se presentan aquí una serie de factores que abordaremos más adelante: el deslumbramiento, la relativización u oscurecimiento de lo anterior, etcétera. Pero lo que nos importa ahora es cómo funciona la memoria literaria de Frossard. La aclaración se justifica ante el poco desarrollo que posee la primera adolescencia del autor: de los 31

---

tobillos [...] no recuerdo una sola anécdota, ni un incidente en el que haya estado mezclado [...] >> pp. 60-61.

<sup>528</sup> *Ibid.*, p. 109. << Este libro no es una confesión. Sería incapaz de dedicarme a ese género literario: el deslumbramiento de julio, que describo más adelante, ha borrado en mí caso todo lo que lo ha precedido. Las impresiones de la infancia han resistido, pues todas ellas tienen tal fuerza para nosotros que acaban incluso por prevalecer con la edad, pero las de la adolescencia no subsisten en mi recuerdo, sino en forma de esas manchas indecisas de color que danzan en la retina después de que, por un instante, se ha mirado el sol. >> p. 101.



capítulos que componen el texto, en puridad, sólo podemos considerar al número 20 como enteramente dedicado a esta etapa –apenas menciona el fracaso escolar y la consiguiente decepción paterna-: los anteriores se centran en la infancia y los posteriores en la conversión. Siguiendo la metáfora propuesta por Frossard, podríamos aducir que el fulgor de la conversión ha difuminado cuanto la rodeaba, permaneciendo más o menos íntegra la infancia por encontrarse más distante en el tiempo. No obstante, los recuerdos de su segunda adolescencia permanecen vívidos –en tanto que protagonismo en el relato-, quizás en virtud de antesala al momento decisivo. Recordemos que esta especie de autobiografía gravita temáticamente en torno a la conversión, por lo que cobrará importancia lo que más estrechamente relacionada esté con ella. Sin embargo, esto no es un principio de exclusión, pues, como señalábamos más arriba, la infancia tiene un desarrollo narrativo difícilmente justificable en este sentido. Por consiguiente, optamos por seguir la tesis propuesta por el propio Frossard y seguir con el pacto de credibilidad; así, el lapsus narrativo de la primera adolescencia se deberá a olvido o emborronamiento en el recuerdo de Frossard, dada la potencia de la conversión, por más extraordinario que resulte.

### 5.3. El problema del converso

Iniciamos este apartado con la cita paratextual con que Frossard abre su obra:

<< Si algunas de las ramas fueron desgajadas, y tú, siendo acebuche, fuiste injertado en ellas y hecho partícipe de la raíz, es decir, de la pingüosidad del olivo, no te engrías contra las ramas. Y si te engrías, ten en cuenta que no sustentas tú a la raíz, sino la raíz a ti. Pero dirás: las ramas fueron desgajadas para que yo fuera injertado. Bien, por su incredulidad fueron desgajadas, y tú, por la fe, estás en pie, no te engrías, antes teme. Porque si Dios no perdonó a las ramas naturales, tampoco a ti te perdonará. >><sup>529</sup>

---

<sup>529</sup> Rm. 11, 17-21.

No es baladí que Frossard encabece su texto con esta amonestación paulina. Tiene asimismo relevancia que las palabras sean del de Tarso. Al igual que Frossard, san Pablo nació y se educó en un ambiente de virulenta oposición al cristianismo; uno fariseo, otro comunista. En el caso del francés habría que hacer distintas matizaciones que veremos más adelante, viendo que más bien hemos de hablar de indiferencia. Lo que sí queda fuera de toda duda es la negativa influencia familiar y ambiental para arribar a las posiciones religiosas en las que finalmente desembocaron.

La cita advierte contra la posible soberbia del convertido. Recordemos que en los casos que estudiamos el hombre es asaltado por la divinidad, es decir, la iniciativa corresponde a ésta última sin ningún tipo de mérito por parte del receptor. Han sido, de alguna manera, “elegidos”. Este asunto, problemático en cuanto a los “no-elegidos” que pueden ver una predilección de la gracia, era especialmente conflictivo para san Pablo, ya que, a raíz de su encuentro en Damasco y su posterior vocación al apostolado a través de Ananías<sup>530</sup>, se proclama “apóstol” según revelación<sup>531</sup>, a diferencia de los demás apóstoles, elegidos por Cristo en vida. Un amigo de Frossard lo formula de otra forma:

<< Je vous aime bien, mais enfin, *pourquoi vous?* >><sup>532</sup>

Y es comprensible que su amigo se lo preguntara y que casos de este tipo escuezan a los no-agraciados de alguna manera. Mientras que el resto de feligresía ha de conformarse con la fe, esto es, creer en lo que no se ve y, por lo tanto, no se puede saber con completa certeza; Frossard, igual que Pablo, Claudel o Morente, ha sido agraciados con la revelación. Lo más “sangrante” es que ninguno de los mencionados llevaba un itinerario ascético ni una búsqueda religiosa exhaustiva<sup>533</sup>. Esto es lo que diferencia sus experiencias a la de los místicos al uso: se producen abrupta, aisladamente y no se repiten. Podríamos compararlo con alguien que entreabriera por casualidad una habitación ignota y presenciara, por un instante, lo que dentro sucedía. Podríamos, por último, considerarlo como experiencia mística en sujetos no-místicos; una grieta momentánea en la percepción, de forma que se introduce lo que normalmente

---

<sup>530</sup> Cfr. Hch. 9.

<sup>531</sup> << Pablo, siervo de Cristo Jesús, apóstol por vocación, escogido para el Evangelio de Dios [...] >> Rm. 1, 1.

<sup>532</sup> Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 152. << Le estimo mucho, pero, en fin, ¿por qué usted? >> p. 144.

<sup>533</sup> << El que ha encontrado sin buscar no está en una posición muy idónea para darles consejos, pero sí puede, en todo caso, hacerles partícipes de lo que su experiencia le ha enseñado. >> Frossard, A., *Preguntas sobre Dios*, Madrid, RIALP, 1991. p. 109.

permanece inalcanzable –“déchirure qui venait de se faire dans la toile de ce monde”<sup>534</sup>-. Por todo lo anterior, cabe suponer una gracia o iniciativa divina extraordinaria. Es normal pues que sus coetáneos u oyentes se pregunten por la legitimidad del receptor para ser agraciado, ¿por qué él?

Frossard lo apunta, suponemos, a sabiendas de todo lo anterior:

<< Je suis fâché d’entretenir aussi longuement le lecteur de mes germinations incertaines et paresseuses, mais ayant à décrire une grâce impromptu, j’ai à montrer aussi qu’elle pouvait aisément trouver plus digne que moi de la recevoir; cela pour ceux que j’ai parfois entendu se plaindre de n’avoir pas fait la recontre qu’il m’a été donné de faire: probablement ont-ils été jugés plus aptes à découvrir par eux-mêmes ce qu’il a fallu révéler à ma faiblesse. >><sup>535</sup>

En este párrafo se perfilan dos justificaciones. Por una parte, en la línea de lo asentado en el apartado anterior, la necesidad de detenerse en antecedentes para destacar lo inesperado y repentino del caso, es decir, se justifica la larga retrospectiva para descartar cualquier tipo de condicionamiento conductivo. Por otra parte, subraya su propia indignidad para erradicar la posible soberbia sobre la que advertía san Pablo. Apunta una posible explicación según el tópico del *captatio benevolentiae*: se le ha sido revelado porque no era “apto” para descubrirlo por sí; por lo tanto, a quienes no les sea explícitamente revelado, será porque son capaces de hallarlo por sus fuerzas. Esta suposición es de alguna manera apologética en tanto que las posibles acusaciones que hemos sugerido en este capítulo. Viene igualmente apuntada en el primer párrafo de la obra:

---

<sup>534</sup>Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 13. << [...] desgarrón que acababa de hacerse en el toldo del mundo.>> p.7.

<sup>535</sup>*Ibid.*, p. 125. << Me disgusta entretener tanto tiempo al lector con mis germinaciones inciertas y perezosas, pero puesto que tengo que describir una gracia repentina, he de mostrar también que podía encontrar con facilidad a alguien más digno de recibirla que yo; esto, para aquellos a quienes he oído quejarse de no haber hecho el hallazgo que me ha sido dado hacer: probablemente se les ha considerado más aptos para descubrir por sí mismos lo que ha hecho falta revelar a mi debilidad. >> p. 117.

<< “Les convertis sont encombrants”, dit Bernanos./ C’est pour cette raison, et pour quelques autres, que j’ai différé longtemps d’écrire ce récit. >><sup>536</sup>

En la traducción de José María Carrascal leemos “molestos”, pero creemos oportuno destacar la acepción de “cargante” porque, aunque más figurado y coloquial, muestra con más precisión a lo que Bernanos se refería. Existe, como señala el novelista francés, una cierta problemática alrededor del converso, sobre todo, en lo que se refiere al entusiasmo desbordado, casi juvenil por la fe recién hallada –veremos al final del libro cómo esto se produjo, pero por tiempo limitado-. Frossard era consciente y confiesa que es esa la razón principal para los cuarenta años que distan entre la experiencia y el libro que lo narra. Así, si no podemos hablar de una apología abierta a raíz de algún tipo de denuncia o sospecha –como será el caso de san Agustín por ciertos recelos a que ejerciera de criptomaniqueo-, sí vemos rasgos apoloéticos o justificativos en *Dieu existe*. Además, la posición de estos elementos en la apertura de la obra, descarta que se trate de un apunte anecdótico. Natural, a tenor de la polémica que rodea a los conversos en general, y a unos conversos tan especiales como los nuestros en particular, más aún considerando la predilección divina inherente a una conversión súbita en la que la divinidad ha de saltarse la discreción que implica el principio del libre albedrío y las recompensas de la fe. El propio Frossard dirá en otra obra:

<< Es verdad que el ocultamiento de Dios es la condición de nuestra libertad de conciencia, sin la cual no seríamos más que juguetes mecánicos sin la menor aptitud para el diálogo.

>> Es igualmente cierto que esta presencia velada permite que brote la fe, que es lo que más admira Dios en nosotros. Y también es verdad que nuestros sentidos no nos facilitan más que una ínfima parte de lo real [...]>><sup>537</sup>

---

<sup>536</sup> *Ibid.*, p. 11. << “Los convertidos son molestos”, dice Bernanos./ Por esa razón, y por algunas otras, he diferido mucho tiempo el escribir este relato.>> p. 5.

<sup>537</sup> Frossard, A., *Preguntas...*, *op.cit.*, p. 92.

#### 5.4. Imperativo de testimonio

<< Pourtant, j'ai fini par me persuader qu'un témoin, même indigne, qui vient à savoir la vérité sur un procès se doit de la dire, en espérant qu'elle obtiendra par ses propres mérites l'audience qu'il ne peut attendre des siens. >><sup>538</sup>

He aquí la razón que le ha hecho vencer sus reservas y embarcarse en la difusión de su caso. Es una obligación a tenor de lo que le ha sido revelado, “no podemos nosotros dejar de hablar de lo que hemos visto y oído”<sup>539</sup>:

<< Or il se trouve que je sais, par extraordinaire, la vérité sur la plus disputée des causes et le plus ancien des procès: Dieu existe. Je l'ai rencontré. >><sup>540</sup>

No es poco, desde luego. Ya anunciado en el título, aquí se declara la certeza con claridad. Le ha sido dado conocer, “par extraordinaire”, la pregunta más vieja y radical de la humanidad. No, no es moco de pavo. Consideremos, además, que habla con registros empiristas: *Dieu existe, je me L'ai rencontré*. “Recontrer” es un verbo transitivo y notemos que el pronombre se escribe con mayúsculas para que no quepa duda quién es con quien se topó –recordemos que el verbo en francés tiene una connotación que indica “por casualidad”, de ahí que utilicemos el verbo español “toparse con”, lo que insiste en la idea ya comentada de: “je n'y allais pas lorsque je me suis retrouvé chez lui”-. Aunque con componente innegablemente sobrenatural, Frossard lo afirma tajantemente porque se encontró con él, lo sintió y por eso puede contarle con la seguridad de cualquier experiencia común<sup>541</sup>. Y ya no sólo que pueda contarle, sino que está en la obligación de hacerlo.

---

<sup>538</sup>Frossard, A., *Dieu..., op.cit.*, p. 12. << He terminado, sin embargo, por persuadirme de que un testigo, incluso indigno, que acababa de saber la verdad sobre un proceso, está obligado a decirla en la esperanza de que ella obtendrá, por sus propios méritos, la audiencia que él no puede esperar de los suyos. >> p. 6.

<sup>539</sup>Hch. 4,20.

<sup>540</sup>Frossard, A., *Dieu..., op.cit.*, p. 12. << Pues bien, sucede que, sobrenaturalmente, sé la verdad sobre la más disputada de las causas y el más antiguo de los procesos: Dios existe. Yo me lo encontré. >> p. 6.

<sup>541</sup><< Fue una experiencia objetiva, casi del terreno de la física, y no tengo nada más precioso que transmitirlo que esto: más allá, o, con más precisión, a través del mundo que nos rodea y nos integra, hay otra realidad, infinitamente más concreta que aquella a la que damos crédito de ordinario, y que es la realidad última ante la cual sobran las preguntas.>> Frossard, A., *Preguntas..., op.cit.*, p. 34.

<< Je n'écris pas pour me raconter, mais pour rendre témoignage [...] >><sup>542</sup>

Y debe cuidarse de respaldarlo con la credibilidad de su persona, como indicamos en el inicio de este estudio, y es que debe cumplir con un imperativo de comunicación que ya hemos visto en los otros casos. El agraciado siente la necesidad y responsabilidad de dar testimonio, pues, si bien la revelación se le ha hecho a una persona, el contenido concierne y es igualmente benéfico a todos los humanos. Por ejemplo, Frossard, según afirma, sabe que “Dios existe”, pero esa aseveración implica a la humanidad en su totalidad.

<<Je regardais les passants qui allaient sans voir, et je pensais à l'émerveillement qui serait le leur, quand ils feraient à leur tour la recontre que je venais de faire. >><sup>543</sup>

Porta una “buena noticia”, un maravillamiento. Esta última cita corresponde a la narración de los momentos inmediatamente posteriores a la conversión. Lo natural sería embriagarse de espíritu evangélico y predicar como los apóstoles en Pentecostés<sup>544</sup>. Hay una emoción incontenible, no en vano sabe la más disputada de las verdades. Es, pues, natural que intente comunicarlo, transmitirlo. Probablemente, quien entonces le escuchara hablar de lo sucedido, tendría la misma sospecha que con los apóstoles, transidos del espíritu, tuvieron sus coetáneos: “¡Están llenos de mosto!”<sup>545</sup>. Le dice su amigo Willemin momentos después de la teofanía:

<< Tu as les yeux écarquillés. –Dieu existe, et tout est vrai. –Non, si tu te voyais ! >><sup>546</sup>

En conclusión, podemos hablar de dos motivos que finalmente le obligaron a escribir este libro con su experiencia, venciendo sus reservas y la problemática coyuntural del converso: primero, el conocer la respuesta a una cuestión de interés

---

<sup>542</sup>Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 174. << No escribo para hablar de mí, sino para dar testimonio [...] >> p. 166.

<sup>543</sup>*Ibid.*, p. 170. << Observaba a los viandantes que caminaban sin ver y pensaba en su maravillado asombro cuando a su vez hicieran el hallazgo que acababa de hacer. >> p. 162.

<sup>544</sup>Cfr. Hch. 2, 1-36.

<sup>545</sup>Hch. 2, 13.

<sup>546</sup>Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 169. << Tienes los ojos desorbitados. –Dios existe, y todo es verdad. – ¡No, si te vieses! >> p. 161.

metafísico general, inherente al destino de cada hombre; segundo, el imperativo de prédica que conlleva la fe cristiana, “¡ay de mí si no predicara el Evangelio!”<sup>547</sup>.

<< [...] desde entonces, no ha tenido más tarea que la de dar testimonio de aquella inefable dulzura y de aquella desgarradora pureza de Dios que, por contraste, también le hizo ver aquel día de qué barro estaba hecho. >>

548

Anotemos, para finalizar, la imposibilidad de llevar a cabo este impulso de prédica, en un primer momento, debido a la oposición paterna, que en otro apartado trataremos más detenidamente:

<<Respectueux de nos conventions je m’installai dans une sorte de catacombe intérieure, avec mes certitudes et ce bonheur que j’aurais tant aimé distribuer, répandre, livrer pillage. >><sup>549</sup>

Es ilustrativa la referencia a la “catacumba”, pues, al igual que los primeros cristianos, Frossard está estrenando una fe que le desborda pero tiene que vivir clandestinamente, pues se opone a la dirección de las estancias superiores: el paganismo del Imperio romano allí, el socialismo militante del padre aquí. Obviamente, no podemos hablar de una oposición violenta en este caso, tampoco de persecución estricta; pero sí de la obligatoriedad de llevar una creencia en privado que, constitutivamente, exige difusión, y no sólo en cuanto a posible proselitismo; no en vano afirman que una buena noticia no es tal hasta que se le cuenta a alguien. Asimismo, en la fibra del catolicismo se encuentra el concepto de comunidad, cuya participación, en un principio, se le vedaba a Frossard por la discreción que exigía la posición política de su padre:

<< Avec qui pourrais-je donc partager ce que j’avais reçu, et dont j’étais enivré ? A la maison, nos amis socialistes me jugeaient un peu faible d’esprit, et me traitaient avec la mansuétude appropriée. Au journal, il était clair qu’après avoir intrigué, nous indisposions. Nous étions réduits à transvaser nos pensées en tête à tête, et le couloir de la rédaction était le

---

<sup>547</sup> 1 Co. 9, 16.

<sup>548</sup> Frossard, A., *Preguntas...*, *op.cit.*, p. 33.

<sup>549</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 144. << Respetuosos con nuestras convicciones, me instalé en una especie de catacumba interior, con mis certezas y esa felicidad que tanto me hubiese gustado distribuir, extender, entregar al saqueo. >> p. 136.

cloître où s'échangeaient les versets et les répons de notre joie toute neuve. Afin de rassurer, nous nous inventions des rendez-vous d'amour avec des créatures imaginaires, à l'inverse du vieil usage qui veut que l'on couvre ses escapades sentimentales d'un alibi décent. >> <sup>550</sup>

Cuando utiliza el plural se está refiriendo a Willemín, compañero en el periódico donde trabajaba y cuya decisiva influencia en el proceso de conversión veremos más adelante. Por lo pronto, observamos una práctica religiosa en soledad, algo clandestina y amorosa, con reminiscencias a figuras, una vez más, de los primeros conversos de la cristiandad.

### 5.5. Gracia y conversión “tumbativa”

Hasta ahora hemos visto en varias ocasiones la relevancia del concepto de “gracia” en el caso Frossard. Es más, la obra constituye un recorrido por la acción de la gracia o, mejor, una constatación de su inesperada irrupción. Esa, él mismo lo declara como hemos visto, es la justificación para recorrido previo tan pormenorizado y aparentemente inconexo o no pertinente:

<< Chemin faisant, j'espère avoir établi que rien ne me prédisposait à la religion, excepté le fait que je n'avais pas de religion. >> <sup>551</sup>

A continuación hace referencia a la universalidad de la gracia:

<<Conformément à l'Écriture<sup>552</sup>, la grâce ne fait pas acception de personne et je pensai avoir montré qu'en s'adressant à moi, elle s'adressait à n'importe qui. Ce qui m'est arrivé peut arriver à tout le

---

<sup>550</sup> *Ibid.*, pp. 146-147. << ¿Con quién podría compartir lo que había recibido, lo que me embriagaba? En casa, nuestros amigos socialistas me consideraban un poco débil de espíritu y me trataban con la mansedumbre apropiada. En el periódico, estaba claro que después de haber intrigado, nos indisponíamos. Nos veíamos reducidos a trasegar nuestros pensamientos a solas, y el pasillo de la redacción era el claustro donde se intercambiaban los versículos y las respuestas de nuestra novísima alegría. Para tranquilizar, nos inventábamos citas de amor con criaturas imaginarias, lo contrario de la vieja costumbre que pretende que se cubran las escapadas sentimentales con una coartada decente. >> pp. 138-139.

<sup>551</sup> *Ibid.*, p. 151. << Espero que, mientras caminábamos, habré demostrado que nada me predisponía a la religión excepto el hecho de que carecía de religión. >> p. 143.

<sup>552</sup> Cfr. Rm. 2, 11.



monde, au meilleur, au moins bon, à celui qui ne sait pas et même à celui qui croit savoir; au lecteur demain, ce soir peut-être; un jour, sûrement.>><sup>553</sup>

Con este argumento termina de perfilar su defensa, si queremos verlo así. No hay, según postula, nada extraordinario en que la Trascendencia se haya comunicado directamente con él porque lo hace con todos, antes o después. Aquí encontramos una exhortación a estar atentos, en que el escrito revela su función práctica, es decir, no sólo constata un hecho, sino que busca reacción por parte del lector, constituyendo acto perlocutivo –que el lector esté atento para percibir la gracia-. No podemos hablar de protréptica al uso, ya que no existe un modelo de imitación, sino todo lo contrario, una protréptica invertida que revela el camino erróneo, lo que, a su vez, resalta lo insospechado del caso que nos ocupa. Pero sí podemos ver una invitación a la vigilancia. La propia estructura del párrafo revela un interés apelativo, de alcanzar al lector. La enumeración de cláusulas antitéticas son extraordinariamente efectivas como recurso retórico: “au meilleur, au moins bon, à celui qui ne sait pas et même à celui qui croit savoir”, y es que la enumeración es redundante en sí misma: en “tout le monde” está todo incluido, pero se percute en la idea de que diciendo “tout le monde”, se incluye a usted “au lecteur”. Veremos la importancia que el lector, hipotético y concreto al mismo tiempo, tiene en el escrito autobiográfico. Aquí Frossard lo destaca intencionadamente, le hace sentir partícipe, ya que su mensaje, su experiencia y su verdad tienen implicaciones para el lector, que cierra el triángulo circular comunicativo que el autor propone en este libro: Dios se manifiesta al autor- el autor escribe su historia para que el lector la reciba- el lector está avisado de que Dios se le manifestará. Finalmente, la enumeración se cierra con una cláusula hermosa y efectiva que nos revela tanto el talento literario de Frossard como la deliberada exhortación con que constituye su obra: “un jour, sûrement”.

Aún así, por más que el académico intenta restarse importancia a sí, que no a su hallazgo, la epifanía de Frossard no es común: puede que el encuentro con la divinidad sí, y es esto a lo que probablemente se refiere, pero no de la forma que a él le aconteció. No podemos hablar de un proceso intelectual, ni siquiera en el modo que vimos en

---

<sup>553</sup>Forssard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 152. << Según las Escrituras, la gracia no hace acepción de personas y creo haber demostrado que, dirigiéndose a mí, se dirigía a cada hijo de vecino. Lo que me ha sucedido puede suceder a todo el mundo, al mejor, al menos bueno, al que sabe, al que cree saber; al lector mismo, esta tarde quizás, con seguridad un día. >> p. 144.

Morente, que desembocara “inconscientemente” en la idea de Dios. Él mismo se encarga de reiterar que nada había hecho él, sino que la iniciativa y la intencionalidad parten directamente del actante Dios. Esto exige una acción concreta del *kairós*, cuanto menos, poco común. *kairós* en oposición a *krónos*, esto es, el momento de Dios que se intercala en el tiempo corriente desarbolándolo y trascendiéndolo. Hemos visto ya la anulación espacio-temporal que se produce en las teofanías, sin embargo, también lo hemos visto, se produce en un momento del tiempo ordinario: el *kairós* se produce desde el interior del *krónos*:

<<Entré à dix-sept heures dix dans une chapelle du Quartier latin à la recherche d’un ami, j’en suis sorti à dix-sept heures quinze en compagnie d’une amitié qui n’était pas de la terre. >><sup>554</sup>

Se acota el acontecimiento espacio -“une chapelle de Quartier latin”- y temporalmente -“dix-sept heures dix” / “dix-sept heures quinze”-, lo que nos dirige hacia una catalogación como “súbito”. Se establece un punto concreto a partir del cual se produce un cambio: antes no y a partir de este momento sí. Asimismo, el acontecimiento es tal, es decir, “sucede” y, pese a que anule en sí mismo los cálculos espacio-temporales, se desarrollan dentro de una horquilla concreta. Recordemos que todo el recorrido existencial previo sirve para demostrar lo repentino e inesperado del suceso:

<<Entré là sceptique et athée d’extrême gauche, et plus encore que sceptique et plus encore qu’athée, indifférent et occupé de bien autre chose que d’un Dieu que je ne songeais même plus à nier, tant il me semblait passé depuis longtemps au compte des profits et pertes de l’inquiétude et de l’ignorance humaines, je suis ressorti quelques minutes plus tard “catholique, apostolique, romain”, porté, soulevé, repris et roulé par la vague d’une joie inépuisable. >><sup>555</sup>

---

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 12. << Habiendo entrado, a las cinco y diez de la tarde, en una capilla del Barrio Latino en busca de un amigo, salí a las cinco y cuarto en compañía de una amistad que no era de la tierra. >> p. 6.

<sup>555</sup> *Ibid.*, p. 13. << Habiendo entrado allí escéptico y ateo de extrema izquierda, y aún más que escéptico y todavía más que ateo, indiferente y ocupado en cosas muy distintas a un Dios que ni siquiera tenía intención de negar –hasta tal punto me parecía pasado, desde hacía mucho tiempo, a la cuenta de pérdidas y ganancias de la inquietud y de la ignorancia humanas-, volví a salir, algunos minutos más tarde, “católico, apostólico, romano”, llevado, alzado, recogido y arrollado por la ola de una alegría inagotable.>> p. 7.

Vemos con nitidez el cambio producido “sceptique”, “athée d’extrême gauche”, “indifférent” → “catholique, apostolique, romain” en apenas cinco minutos. Para que esto se produzca se precisa de un encuentro colosal, la visión de algo que desborde y aniquile todo lo anterior, por lo que habrá que presuponerla grande, mayor a todo lo conocido. El contacto con este ente, ontológicamente superior, ha de producir un anonadamiento en el sujeto; lo describe Frossard con una retahíla de participios en los que él funciona como objeto, siendo el sujeto activo la propia divinidad o su revelación y el efecto que ésta produce: “porté, soulevé, repris et roulé”. Es difícil encontrar una mejor forma de expresarlo que con estos cuatro elementos, ya que destacan la potencia embriagadora del emisor frente a la pasividad fruitiva del receptor.

No nos interesa, empero, analizar en este momento el palmeo verbal de Frossard, sino la naturaleza y clasificación de su conversión. Hemos dicho súbita; algunos apuntarían su analogía con el caso paulino, y está justificado: al igual que aquél, el francés es “arrollado” sin previo aviso y sin que nada lo sugiriera; como Pablo, Frossard sale instantáneamente transformado. No obstante, la denominación “paulina” puede llevar a equívocos ya que, al fin y al cabo, remite a un caso concreto que, aunque con rasgos comunes, también tendrá rasgos particulares que no compartan otras conversiones. “Súbito” también es válido en cuanto que hace referencia a un hecho temporal que se corresponde, pero sigue siendo estrecha la denominación. Nos inclinaremos, a partir de ahora, a emplear en este caso el término “tumbativo/a”<sup>556</sup> tal y como propone José María Carrascal en la introducción a la edición española de Rialp que estamos empleando en el presente estudio. Creemos que es más acertada que “paulina” o “súbita” porque se desembaraza de la particularidad y de lo meramente temporal y, al mismo tiempo, destaca el factor de cambio brusco a través del abajamiento:

<< Et c’est alors que se déclenche, brusquement, la série de prodiges dont l’inexorable violence va démanteler en un instant l’être absurde que je suis et faire venir au jour, ébloui, l’enfant que je n’ai jamais été. >><sup>557</sup>

---

<sup>556</sup> El editor indica el origen de esta denominación en la escolástica medieval.

<sup>557</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 164. << Entonces se desencadena, bruscamente, la serie de prodigios cuya inexorable violencia va a dismantelar en un instante el ser absurdo que soy y va a traer al mundo, deslumbrado, el niño que jamás he sido. >> p. 156.

Más adelante analizaremos la transformación y sus plasmaciones lingüísticas, lo que ahora nos interesa es poner de relevancia el apabullamiento de la gracia que desmantela por completo al sujeto. Se manifiesta en un momento concreto y lo hace con una verdad ostentosa que habla directamente a la conciencia del hombre mostrándole la evidencia. También dejamos para más adelante el análisis profundo de lo sucedido, visto o sentido por Frossard durante esos minutos, pero queremos destacar aquí la instantánea mutación de creencias que se produce. Parece intuirse aquí una intencionalidad por parte de esa gracia, y es que toma la iniciativa ¿para? reorganizar el castillo ideológico del receptor. Cabría la pregunta si el cambio de perspectiva era la finalidad de la gracia o la manifestación de ésta conlleva el cambio. Aunque nos interese, no estamos aquí haciendo teología, por lo tanto no nos incumbe tanto lo que “es” sino lo que Frossard dice que “es”. En este sentido tendríamos que afirmar lo primero, esto es, la gracia se dirige expresamente a Frossard para cambiar la dirección de su vida. Es pues una gracia personal, teleológica.

No queremos concluir este apartado sin hacer referencia a un curioso caso relatado en el capítulo 24, prolepsis de los momentos posteriores a la conversión. Nos sirve para ilustrar el clima ideológico en el que Frossard se movía y cuya descripción nos ocupará en el siguiente apartado. En este caso nos acercaremos al materialismo feroz que predominaba en el ámbito socialista, al que nuestro protagonista pertenecía plenamente. Sucedió que, al comunicar el joven a su padre la conversión, éste requirió los servicios de “un médecin de nos amis, athée, bon socialiste”<sup>558</sup> y es que lo creyeron “ensorcelé”<sup>559</sup> –hechizado-. Tras varias conversaciones con el “enfermo”, concluyó que se trataba de un efecto de una exacerbación religiosa repentina que denominó, curiosamente, como “grâce”<sup>560</sup>:

<< Il parlait de la “grâce” comme d’une maladie étrange, présentant tels et tels symptômes aisément reconnaissables. La nature du mal résistait encore à l’examen, mais les travaux avançaient. Était-ce une maladie grave? Non. La foi n’attaquait pas la raison. Y avait-il un remède? Non, la maladie évoluait d’elle-même vers la guérison; ces crises de mysticisme,

---

<sup>558</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>559</sup> *Ibid.*, p. 142

<sup>560</sup> *Ibid.*, p. 142.

à l'âge où j'avais été atteint, duraient généralement deux ans et ne laissaient ni lésion, ni traces. Il n'était que de prendre patience. >> <sup>561</sup>

En un ambiente materialista, es natural la reacción determinista y psicologista que el padre de Frossard tuvo. Si su hijo había visto a Dios, por así decirlo, se debía a algún tipo de desorden transitorio de la mente. Contra este tipo de interpretaciones se manifestará Frossard en otro libro; en este caso, tomando como ejemplo el caso de Pablo de Tarso y asumiendo la legitimidad de la experiencia en sus frutos. Asimismo, compartimos su perspectiva de que, proponer justificaciones de índole fisiológica o patológica, va en contra de la naturaleza del relato y, por tanto, equivaldría a enajenar el objeto a estudio:

<< Atribuir la conversión de san Pablo a los efectos combinados de una insolación y a los delirios de una especie de cerebro halógeno, presenta el doble inconveniente de ir contra el relato del mismo apóstol y de hacer incomprensibles el rigor de su pensamiento, la categoría de su elocuencia y la rectitud de su vida: nunca se oyó hablar de una solanera que enseñe una nueva religión [...] Cuando se rehúsa creer en lo que se tiene por imposible, se termina cayendo en lo inverosímil. >> <sup>562</sup>

## 5.6. Recorrido previo

Como hemos indicado, *Dieu existe* efectúa un recorrido previo de peso, partiendo desde su nacimiento y recuerdos de infancia. Nos interesa en tanto que elabora un detallado daguerrotipo del personaje y el contexto cultural en que creció, el cual, necesariamente, hubo de influir en la configuración mental del joven Frossard. En estos capítulos, amén de un repaso biográfico, presta especial atención a los

---

<sup>561</sup> *Ibid.*, pp. 142-143. << Hablaba de la gracia como de una enfermedad extraña, que presentaba tales y cuales síntomas fácilmente reconocibles. La naturaleza del mal resistía aún al examen, pero los trabajos avanzaban. ¿Era una enfermedad grave? No. La fe no atacaba a la razón. ¿Había un remedio? No; la enfermedad evolucionaba por sí misma hacia la curación; esa crisis de misticismo, a la edad en que yo había sido atacado, duraba generalmente dos años y no dejaba ni lesión, ni huellas. No había más que tener paciencia. >> pp. 134-135.

<sup>562</sup> Frossard, A., *Preguntas...*, *op.cit.*, pp.30-31.

componentes religiosos de cada momento; por consiguiente, hablamos de una autobiografía centrada en la relación entre la religión y la persona Frossard. Vamos a analizar los distintos elementos que entraron en juego, empezando por donde él lo hace, el pueblo paterno de Foussemagne.

#### 5.6.1. Foussemagne

Es una aldea de no más de medio centenar de habitantes. Pertenece al Franco Condado, en el distrito de Belfort. Allí nació su padre, Ludovic Oscar Frossard, y nuestro protagonista pasó su infancia. Lo describe con lirismo y detenimiento literario, lo que le aleja de la narración telegráfica de antecedentes que vemos, por ejemplo, en su compatriota Claudel. Lo hemos apuntado: en el caso Frossard existe un interés más claramente biográfico, y el recorrido por la infancia y primera juventud es evocador y no siempre religioso. En la descripción de Foussemagne:

<< C'est, après Belfort, un pays d'herbe rase et brouillard, une de ces de l'Est lentes à s'ouvrir au soleil, où de blêmes souvenirs d'invasions défilent derrière les boqueteaux. Les maisons enfoncent jusqu'aux yeux leurs bonnets de tuiles à l'alsacienne et s'accointent au talus pour résister au vent. >><sup>563</sup>

La aldea, al igual que su padre, tiene origen judío, desde que en el Medievo se estableciera una importante comunidad semítica con los condes Reinach-Foussemagne. Lo dice el propio Frossard:

<< Le village de mon père était le seul village de France où il y eût une synagogue, et pas d'église. >><sup>564</sup>

La cita, además de presentarnos la fisionomía demográfica de Foussemagne, nos sirve para incidir en la ausencia de referentes cristianos. A diferencia de lo visto en García Morente, Frossard no vivió en un ambiente católico, sino todo lo contrario. Y ya

---

<sup>563</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 17. << Es, pasado Belfort, una tierra de hierba rasa y de niebla, una de esas tierras del Este, lentas para abrirse el sol, donde pálidos recuerdos de invasiones desfilan tras los bosqucillos. Las casas se calan hasta los ojos sus gorros de tejas a la alsaciana, y se apoyan en la pendiente para resistir al viento. >> p. 9.

<sup>564</sup> *Ibid.*, p. 17. << La aldea de mi padre era la única de Francia en la que había sinagoga y no iglesia. >> p. 9.

no sólo en un ambiente poco cristiano, sino directamente secularizado, incluso entre los judíos, para quienes la fe es netamente privada, por lo que tendremos que hablar de una atmósfera casi arreligiosa:

<< Leur religion semblait faite d'observances juridiques et morales plus que d'exercices de piété. [...] Croyaient-ils? Sans doute. [...] Mais ils ne disaient jamais un mot de religion chez nous, qui étions des républicains du rouge le plus accuse. >><sup>565</sup>

Por otra parte, la descripción que hace de los cristianos de allí es significativa de la percepción que Frossard, y por ende su familia, tenían sobre ellos. No obstante, más que por su religión, los cristianos se definían por su posicionamiento político, según el propio protagonista advierte. Apuntemos aquí que la visión del mundo para la familia Frossard era político-céntrica, es decir, la faceta política era el núcleo de la vida, en torno al cual orbitaban el resto de parcelas vitales. Así pues, vendrán delimitados por su ideología política, a los ojos de los “rouges”, desfasada, reaccionaria y temerosa del progreso:

<< Il y avait les “noirs”, regardés par les “rouges” comme les survivants abusifs d'un âge révolu. Noirs comme l'uniforme des mariages et des enterrements campagnards, noirs comme les soutanes de leurs prêtres, noirs comme la nuit des temps qui n'avait pas su les retenir, ils votaient à droite pour les “gros”, bien qu'ils fussent pour la plupart aussi petits que nous pouvions l'être. Respectueux de l'ordre ils ne songeaient pas à le changer, même pour le rendre meilleur, tout à la satisfaction d'obéir et de révéler; du moins nous donnaient-ils cette impression. >><sup>566</sup>

Vemos la configuración maniquea que establecía a la comunidad cristiana dentro de unos parámetros que los definía y diferenciaba: negro- derecha- inmovilismo- cristianos / rojo- izquierda- progreso- ateos. Para un niño, estas categorías están

---

<sup>565</sup> *Ibid.*, p. 19. << Su religión parecía hecha de observancias jurídicas y morales más que de ejercicios de piedad. [...] ¿Creían? Sin duda. [...] Pero jamás decían una palabra de religión entre nosotros, que éramos republicanos del rojo más subido. >> p. 11.

<sup>566</sup> *Ibid.*, pp. 20-21. << Estaban los “negros”, mirados por los “rojos” como los abusivos sobrevivientes de una era acabada. Negros como el uniforme de los matrimonios y de los entierros lugareños, negros como las sotanas de sus sacerdotes, negros como la noche de los tiempos que no los había sabido retener, votaban por las derechas, por los “grandes”, aunque fuesen en su mayoría tan pequeños como pudiésemos serlo nosotros. Respetuosos con el orden, no soñaban en cambiarlo ni para hacerlo mejor, sólo por la satisfacción de reverenciar y obedecer; al menos nos daban esa impresión. >> pp. 12-13.

completamente definidas, sin ambigüedades de ningún tipo. Aunque con la matización inevitable de la experiencia, esta dicotomía permaneció en el joven que se convertiría unos años después. Asimismo, a esto habrá que añadir una tozudez, apuntada ya por el propio Frossard, para permanecer en una ideología y cosmovisión concretas dentro del ambiente revolucionario; aunque, en este caso, Frossard también achaca la circunstancia al temperamento de frontera que suponía la localización de la aldea:

<< Changer de lieu est une grave affaire; changer d'avis, une défaite militaire. Dans le milieu révolutionnaire où j'ai été élevé, on songeait très sérieusement à changer le monde; mais on n'eût pas changé une pendule de place. [...] Et comme la plupart de mes compatriotes j'aurais probablement gardé jusqu'à mon dernier jour les idées de ma jeunesse, si je n'avais été un jour, on le verra, brutalement réfuté par l'évidence.>><sup>567</sup>

Los cristianos, al igual que la comunidad judía, no realizaron proselitismo con el joven, más aún, su fe permanecía desconocida para él, aunque no porque el cristianismo se circunscribiera al ámbito privado como vimos en el caso de los judíos:

<< Quant aux chrétiens du village, qui eussent pu nous instruire, ils se taisaient aussi, sans doute par discrétion, peut-être pour éviter nos sarcasmes. Les effets de leur piété n'étaient pas visibles à l'œil un [...]>><sup>568</sup>

Así, entre una cosa y otra, podemos hablar de nulo influjo religioso en el periodo crítico de aprendizaje. Su imaginario, por así decir, estaba exento de cualquier principio religioso. Es, pues, una muestra más de lo que aseveraba: su falta de idoneidad para arribar a donde arribó. Veamos de qué manera lo constata en un párrafo que se inicia con el título en negativo:

<< Dieu n'existait pas. Son image, enfin les images qui évoquent son existence ou celle de ce que l'on pourrait appeler sa descendance

---

<sup>567</sup> *Ibid.*, pp. 38-39. << Cambiar de lugar es grave asunto; cambiar de parecer, una derrota militar. En el medio revolucionario en que me he educado se pensaba muy seriamente en cambiar el mundo; pero no se hubiera cambiado de lugar a un péndulo. [...] Y, como la mayoría de mis compatriotas, yo hubiera conservado probablemente las ideas de mi juventud hasta mi última hora, de no haber sido un día, ya se verá, brutalemente refutado por la evidencia. >> p. 31.

<sup>568</sup> *Ibid.*, p. 32. << En cuanto a los cristianos del pueblo, que hubiesen podido instruirnos, también se callaban, sin duda por discreción, tal vez para evitar nuestros sarcasmos. Los efectos de su piedad no eran visibles a simple vista [...] >> p. 24.



historique, les saints, les prophètes, les héros de la Bible, ne figuraient nulle part dans notre maison. Personne ne nous parlait de lui. >><sup>569</sup>

Su ideario, su moral, vendrán dadas por otras vías, sobre todo por ejemplos vivos. Por ejemplo, en lo que a Foussemagne se refiere, sus abuelos paternos:

<< Le premier des “rouges” était mon grand-père, bourrelier de son état, et qui se déclarait républicain-radical. >><sup>570</sup>

Como su abuelo, Foussemagne era un núcleo casi netamente de izquierdas. Los judíos también optaban por esta vía política:

<< Ils partageaient nos convictions pour mieux conserver les leurs [...] >><sup>571</sup>

Por consiguiente, en el caso de la aldea no podemos hablar de un acicate a favor de la fe, y mucho menos de la católica.

### 5.6.2. Colombier-Châtelot

Aldea materna del Franco Condado, departamento de Doubs, donde nació André por la costumbre de las mujeres de la época de parir en su localidad de procedencia<sup>572</sup>. Los capítulos dedicados a Colombier-Châtelot se abren con un significativo “Chez ma mère non plus, il n’y avait pas d’église.”<sup>573</sup>.

Como hiciera con Foussemagne, elabora un retrato de la población según los grupos religiosos que allí residían y es que, insistimos una vez más, la autobiografía se ha de adjetivar como religiosa, ya que, según la persistencia referencial del autor, habrá que considerar el escrito como la plasmación de un itinerario, de la criatura al Creador; aunque el itinerario sea serpenteante y el hallazgo sea finalmente pasivo. El mosaico religioso de Colombier-Châtelot estaba compuesto por pietistas, luteranos y un grupo

---

<sup>569</sup> *Ibid.*, p. 31. << Dios no existía. Su imagen, en fin, las imágenes que evocan su existencia o aquellas de lo que podría llamarse su descendencia histórica, los santos, los profetas, los héroes de la Biblia, no figuraban en parte alguna de nuestra casa. Nadie nos hablaba de Él. >> p. 23.

<sup>570</sup> *Ibid.*, p. 21. << El primero de los “rojos” era mi abuelo, guarnicionero de profesión, y que se declara republicano-radical. >> p. 13.

<sup>571</sup> *Ibid.*, p. 31. << Compartían nuestras convicciones para conservar mejor las suyas [...] >> pp. 23-24.

<sup>572</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 48.

<sup>573</sup> *Ibid.*, p. 47. << Tampoco había iglesia donde mi madre. >> p. 39.

no practicante que primeros y segundos coincidían en denominar como “paganos”. No obstante, como vimos en la aldea paterna, los modelos de conducta moral no vendrán dados por la fe o la práctica religiosa, sino por ejemplos familiares no plegados a observancias reveladas. No hacía falta, en otras palabras, creer en Dios para comportarse rectamente. Es el caso de sus abuelos maternos. Por una parte, su abuelo, hombre sin religión pero de estricta moral:

“Mon grand-père se déclarait socialiste [...] Il ne parlait jamais de religion, pas même pour moquer les curés [...] Si mon grand-père n’avait de religion il ne manquait pas de morale, et il en distribuait volontiers le surplus aux nécessiteux. [...] il communiquait avec les récalcitrants par l’intermédiaire de pancartes où il inscrivait en grosses lettres des sentences de ce genre: “Priez moins et ne volez plus”. >> <sup>574</sup>

Por otro, su abuela: buena, oferente, sacrificada y abnegada, a cuya muerte dedica Frossard unas bellas palabras, muestra del temperamento de aquella y del interés literario de éste:

<< Ses yeux affaiblis, qui ne pouvaient plus lire, se portaient souvent sur un crucifix pendu au mur, en face de son lit. Un jour, et ce fut le dernier jour, elle le regarda longuement et dit, plus éloignée que jamais penser à son propre sort: “Ah, le pauvre homme”, sur le ton de la pitié douce, ultime pépiement de l’oiseau épuisé parvenu en sautillant au bout de la branche, qui allait se rompre. >> <sup>575</sup>

Y esa moral campesina y endurecida, se ve reflejada en todo el pueblo, donde el comportamiento de creyentes y ateo apenas se diferencia, más aún en una comunidad pobre. Lo único que les separará es la base sobre la que se asentaba la justificación moral: Dios o el humanismo ético.

---

<sup>574</sup> *Ibid.*, pp. 55-56. << Mi abuelo se declaraba socialista [...] Nunca hablaba de religión, ni incluso para chancearse de los curas [...] Si mi abuelo no tenía religión, no carecía de moral y distribuía con gusto las sobras entre los necesitados [...] se comunicaba con los recalcitrantes por medio de pancartas en las que inscribía en gruesos caracteres sentencias de esta clase: “Reza menos y no robes.” >> pp. 47-48.

<sup>575</sup> *Ibid.*, p. 64. << Sus debilitados ojos, que ya no podían leer, se dirigían con frecuencia hacia un crucifijo colgado del muro, frente a su lecho. Un día, y fue el último día, lo miró largamente y dijo, más alejada que nunca de pensar en su propia suerte, “¡Ay, pobre hombre!”, con el tono de dulce piedad, último pío del pájaro agotado que ha llegado brincando al extremo de la rama, que va a romperse.>> p. 54.

<< Nous nous faisions une idée différente de l'élection, qui devait à notre avis procéder d'en bas, non d'en haut, et notre morale incroyante fondée sur la raison ne conduisait qu'aux satisfactions austères du devoir accompli, du repos de la conscience [...] notre conception du bien et du mal était à peu près la même que celle des piétistes et des luthériens. Il y avait tout simplement "les choses à faire" et celles "qui ne se font pas" de par la volonté divine ou la sagesse humaine, selon le cas. >><sup>576</sup>

El laicismo de su familia, si queremos denominarlo como tal, iba más allá y creaba un *modus vivendi* concreto al margen de cualquier simbología religiosa, un ambiente de perfecta secularización. Lo vemos, por ejemplo, en la forma de celebrar la Navidad en Foussemagne:

<< Nous mettions nous aussi nos habits du dimanche, pour n'aller nulle part. [...] Le repas plus riche que d'habitude et le sapin tout barbu de guirlandes argentées ne commémoraient rien. C'était un Noël sans souvenirs religieux, un Noël amnésique et qui n'était la fête de personne. >><sup>577</sup>

O los domingos en Colombier-Châtelot:

<< Le dimanche était le jour du Seigneur pour les luthériens [...] Pour nous, c'était le jour de la toilette [...] >><sup>578</sup>

En resumen, podemos decir que el componente religioso estaba excluido del ambiente familiar de Frossard, y excluido por indiferencia más que por oposición. La concepción del mundo estaba clausurada y copaba todas las facetas vitales, por lo que el

---

<sup>576</sup> *Ibid.*, p. 67. << Nosotros nos hacíamos una idea diferente de la elección que, a nuestro parecer, debía venir de abajo, no de lo alto, y nuestra moral incrédula, fundada en la razón, sólo conducía a las austeras satisfacciones del deber cumplido, de la tranquilidad de conciencia [...] nuestro concepto del bien y del mal era poco más o menos el mismo que el de los pietistas o el de los luteranos. Existían simplemente "las cosas que hay que hacer" y "las que no se hacen" por voluntad divina o sabiduría humana, según el caso.>> p. 57.

<sup>577</sup> *Ibid.*, pp. 28-29. << Nosotros también nos poníamos nuestros trajes domingueros para ir a ninguna parte. [...] La comida, más rica que de costumbre, y el abeto, completamente barbudo de guirnalda plateadas, nada conmemoraban, Era una Navidad sin recuerdos religiosos, una Navidad amnésica que conmemoraba la fiesta de nadie.>> pp. 20-21.

<sup>578</sup> *Ibid.*, pp. 57-58. << El domingo era el día del Señor para los luteranos [...] Para nosotros era el día del aseo general [...] >> p. 49.

futuro descubrimiento de la divinidad no vendrá a saciar una necesidad insatisfecha<sup>579</sup>. La cosmovisión hace que su futura conversión sea, como él insiste en afirmar, insospechada. La introducción del actante divino será pues, en el caso de Frossard más que en cualquier otro, violenta, ya que se ha de introducir a la fuerza, sin rellenar vacíos. De cualquier forma, ahondaremos en la ideología del autor más adelante.

### 5.6.3. Padres

Salvo en casos excepcionales, la influencia de los abuelos, ya comentada, no será comparable a la de los progenitores. Creemos importante, entonces, detenernos en delimitar sus respectivos caracteres y pensamientos, así como el posible influjo de éstos en la configuración mental de André; aunque, eso sí, nuestra intención nunca será hacer arqueología psiconalítica, sino ver, siempre en pos del texto, la influencia de los padres según la visión del Frossard que escribe.

Aunque ella tenía raíces protestantes y él judías y católicas<sup>580</sup>, ningún estímulo religioso trasvasaron a su hijo, y su cosmovisión, como decíamos, gravitaba en torno a la política que “lui tenait lieu de tout”<sup>581</sup>. La relación matrimonial entre ambos era, pese a la ausencia de referencia sacramental, ejemplar. A ojos de Frossard, transmitían la imagen, usual en los matrimonios rocosos, de que la unión entre padre y madre había existido desde siempre y era inconcebible un “antes no” en la biografía de ambos. Por tanto, la institución matrimonial se erigía consistente y legítima sin necesidad de sustento eclesial o teológico. Esto abunda en la cohesión y entereza del sistema ideológico de la familia y de su desarrollo moral y ético, por completo emancipado de cualquier herencia religiosa. Anotemos, de todas formas, el perfume divinal que el matrimonio de sus padres tiene para Frossard; cosa, por otra parte, bastante común en la infancia:

---

<sup>579</sup> << Si había en mí alguna predisposición hacia algo, era la ironía con respecto a la religión, y si mi estado de ánimo hubiera podido resumirse en una palabra, esa palabra habría sido: indiferencia. >>

Frossard, A., *Preguntas...*, *op.cit.*, pp. 32-33.

<sup>580</sup> Cfr. Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 46.

<sup>581</sup> *Ibid.*, p. 77.

<< L'honnêteté, le naturel décent de leur vie commune m'avaient donné du mariage l'idée d'une chose qui ne pouvait se défaire et qui, n'ayant point de fin, n'avait pas eu de commencement. >><sup>582</sup>

Su padre, Ludovic-Oscar Frossard, desempeñó una fructífera carrera política de izquierdas, hasta ejercer como ministro entre los años 1935-1940. Decíamos: su posición vital era netamente político-céntrica, era la política la piedra angular sobre la que se erigía cualquier justificación existencial posible; de ahí que, cada vez con más vehemencia, ejerciera un tipo de sacerdocio militante, y es que, como ya hemos hecho notar, no tenían religión porque la vacante estaba ocupada:

<< [...] il allait devenir totalement, exclusivement, un militant pour qui toutes choses résoudraient dans la politique comme elles se résolvaient dans l'être pour les anciens philosophes. >><sup>583</sup>

Esto provocó largas ausencias del padre, que se dedicó en cuerpo y alma a la causa, “nous comprenions qu'il appartenait à une idée, et nous devinions vaguement qu'elle ne nous le rendrait pas”<sup>584</sup>. Es de suponer que esta dedicación ayudó a cierta deificación paterna, al que, según relata el propio Frossard, se le respetaba profundamente dentro de la familia<sup>585</sup>. En la descripción, por ejemplo, que realiza de su padre durante las jornadas de pesca, queremos ver cierta viveza en el recuerdo, sobre todo por la fijación de los detalles, que responderán, suponemos, a la adoración y respeto que el niño profesaba por su padre:

<< Mon père jetait sa ligne à l'eau, roulait une des cigarettes dont le papier brûlait moins vite que le tabac et qui finissaient en feuille morte au coin de ses lèvres. Il allait s'étendre le dos à un arbre, le chapeau sur le

---

<sup>582</sup> *Ibid.*, p. 76. << La honestidad, la natural decencia de su vida en común, me habían dado del matrimonio la idea de una cosa que no podía deshacerse y que, al no tener fin, no había tenido comienzo. >> p. 66.

<sup>583</sup> *Ibid.*, pp. 81-82. << [...] se iba a convertir totalmente, exclusivamente, en un militante para quien todas las cosas se resolverían en la política como se resolvían en el ser para las antiguas filosofías. >> p. 72.

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 91. << [...] comprendíamos que pertenecía a una idea y adivinábamos vagamente que no habría de devolvérsenosle. >> p. 82.

<sup>585</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 90.

nez, en me recommandant de surveiller le bouchon, qui ne plongeait pas souvent, à charge pour moi de donner l'alarme en cas de prise. >> <sup>586</sup>

Sin embargo, la relación empeoró, ¿cómo todas?, con la llegada de la adolescencia y los primeros fracasos escolares de Frossard<sup>587</sup>. Por el contrario, recibe todo el apoyo de la madre, cuya posición describe nuestro autor con un toque de humor. Señalemos que es ésta otra de las características de la escritura de Frossard, una tendencia al humor y la ironía que habrá que considerar a la hora de interpretar sus palabras:

<< Ma mère se refusait à admettre une inaptitude scolaire qu'elle attribuait à quelque trouble de croissance, à l'incompréhension de mes professeurs, au climat de Paris, à toute raison enfin excluant l'infériorité d'un être qui aimait, comme elle, la peinture et la musique. L'amour maternel acceptait d'avance toutes mes justifications et en ajoutait parfois, auxquelles je n'aurais pas pensé. Si je ne pouvais me souffrir au lycée, c'est que le lycée devait être bien mal fait. >> <sup>588</sup>

De cualquier forma, la relación no acabó de deteriorarse con el padre, pues, tras acompañarle durante un mes en un viaje de trabajo, Frossard nos habla de que llegaron a una comprensión mutua que, en adelante, conservarían<sup>589</sup>. Lo decimos para evitar cualquier explicación psicologista de la posterior conversión, esto es, no podemos entender el futuro cambio de nuestro protagonista por contestación o rebeldía respecto a los ideales paternos. Ahora bien, a tenor de las circunstancias profesionales de su progenitor, el cambio del joven produjo serias consecuencias. Si bien su madre se mostró esperanzada de que el cambio de creencia conllevara un cambio de actitud<sup>590</sup> – habrá que decir que el joven Frossard pasaba de un trabajo a otro sin mostrar entrega en nada en concreto-; el padre no se mostró tan entusiasmado:

---

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 89. << Mi padre arrojaba su sedal al agua, liaba uno de esos cigarrillos cuyo papel ardía más despacio que el tabaco y que terminaban como una hoja seca en el rincón de sus labios. Iba a recostarse, con la espalda apoyada en un árbol, con el sombrero sobre la nariz, recomendándome que vigilara el corcho, que no se zambullía a menudo, siendo mi obligación dar la alarma en caso de captura. >> p. 80.

<sup>587</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 115.

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 116. << Mi madre se negaba admitir una ineptitud escolar que atribuía a cualquier trastorno del crecimiento, a la incomprensión de mi profesores, al clima de París, en fin, a cualquier razón que excluyese la inferioridad de un ser que amaba, como ella, la pintura y la música. El amor materno aceptaba por anticipado todas mis justificaciones y añadía, a veces, otras en las que yo no había pensado. Si no podía soportar el liceo es que el liceo debía estar muy mal hecho. >> p. 108.

<sup>589</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 118-119.

<sup>590</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 143.

<< Je comprenais bien ce qu'il pouvait y avoir de déplaisant pour un militant socialiste de l'envergure de mon père, d'être contredit à domicile par son propre fils, et j'avais cru prendre assez de précautions pour que le menu fait divers de mon passage au catholicisme ne devînt pas une nouvelle politique. >><sup>591</sup>

Sin embargo, “un quotidien d'extrême droite” propagó la noticia, intentando dañar la figura pública de su progenitor. Llegó a pensar que sus oponentes políticos se habían servido de un sacerdote encubierto para consumir la conversión de su hijo<sup>592</sup>. “Irrité, il refusa de me voir”<sup>593</sup>, siendo la madre quien se ocupaba de llevarle la comida a la habitación mientras duró el castigo, si es que queremos denominarlo como tal. Finalmente, se le consintió su nueva postura, siempre que no intentara hacer proselitismo en general, y con su hermana menor en particular, quien, paradójicamente, se convertiría años después, al igual que su madre<sup>594</sup>.

En definitiva, en lo que a los padres respecta, no podemos hablar de ninguna herencia o porosidad religiosa; ni siquiera la futura conversión materna puede considerarse en este contexto que le antecede y posiblemente originó aquella. Asimismo, conforme a la abundancia de detalles y el cariño con que evoca la figura paterna, tampoco creemos justificable situar la conversión dentro de un movimiento de reacción respecto a la figura patriarcal. Descartamos, pues, que la dedicatoria del libro – “A mes parents”- sea, en algún grado, sarcástica.

## 5.7. Ideología y pensamiento

Antes de pasar al hecho de la conversión en sí, auscultemos la visión del mundo que tenía Frossard antes del acontecimiento y su consiguiente reorientación vital. Si

---

<sup>591</sup> *Ibid.*, p. 143. << Comprendía bien lo que podía tener de desagradable para un militante socialista de la envergadura de mi padre, ser contradicho a domicilio por su propio hijo, y había creído que tomaba bastantes precauciones para que el menudo hecho diferente de mi paso al catolicismo no se convirtiera en una novedad política. >> p. 135.

<sup>592</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 144.

<sup>593</sup> *Ibid.*, p.144.

<sup>594</sup> Cfr. *Ibid.*, p.144.

bien en todo caso es conveniente, en el francés resulta ineludible; en primer lugar, porque él mismo resalta el contraste entre la cosmovisión anterior y actual, considerando actual, primero como posterior a la epifanía, y luego en el momento de la escritura; y en segundo lugar, porque proviene del seno de lo que, en la sociedad occidental, se consideraba entonces las antípodas del catolicismo. Aunque con convergencias que resaltaremos, ser “rouge” era lo diametralmente opuesto a ser “noire”, es decir, cristiano, o al menos cristiano dentro de una religión reglada como es la católica.

#### 5.7.1. Positivismo

Se ha dicho, en multitud de ocasiones, que la concepción que alguien tenga del mundo, depende de la concepción que se tenga de la esencia del hombre, ¿es esencialmente bueno o esencialmente malo? La doctrina católica, aunque no podamos afirmar en redondo que tenga una visión pesimista del hombre, ya que, al fin y al cabo, proviene de filiación divina y ha sido redimido, sí pone en valor la idea de “pecado original”, de caída arquetípica o apriorística. La naturaleza del hombre, su misma corporeidad, está, por tanto, marcada negativamente, y es algo connatural al género humano; de ahí que, sin un gran esfuerzo del pensamiento, la antropología cristiana, para Frossard, fuera netamente negativa. Recordemos, antes de adentrarnos en las citas, que Frossard escribe esto una vez convertido y tras muchos años de práctica fervorosa. Con ello queremos decir, más teniendo en cuenta el humorismo que derrocha en multitud de fragmentos, que cabe presuponer cierta ironía cuando repasa su ideología pretérita, reflejo de la visión del mundo que imperaba entre los sectores de izquierda. No pretendemos deslegitimar el testimonio del autor, pero sí revelar la naturaleza del tono empleado que tiende a esquematizar irónicamente las posiciones filosóficas abandonadas. Así, cabría encuadrar el estilo de Frossard dentro de los que algunos han denominado “ironía cristiana”, que se plasmará en el género apologético, cuyos máximos representantes los encontramos en el ámbito anglosajón -G.K. Chesterton o C.S. Lewis-, aunque también encontramos destacadas figuras en otros ámbitos, como el más reciente José María Cabodevilla. Hecha la aclaración, pasemos a las citas que ilustran la visión antropológica optimista del joven Frossard en oposición al aparente pesimismo cristiano:



<< Ils ne savaient pas, comme nous le savions depuis Jean-Jacques Rousseau, que le péché originel avait été aboli par décret philosophique et que l'homme était naturellement bon. >><sup>595</sup>

Con la ironía que anunciábamos, Frossard no lo plantea como elección entre el optimismo humanista y el pesimismo cristiano, sino que, la literatura de Rousseau y demás habrían defenestrado la cosmovisión religiosa definitivamente. Seguir siendo cristiano no era ya una posibilidad, sino un retraso; se plantea, pues, la decisión teísta como una posición coyunturalmente negativa, ónticamente e históricamente desfasada. Con ello demuestra, además, la certidumbre con que dicha perspectiva se imponía en su ambiente:

<< Les chrétiens de ce temps-là n'avaient pas encore découvert la nature, les promesses de la science, le pouvoir bienfaisant de la liberté. >><sup>596</sup>

<< Si ces derniers avaient leur « donné révélé » -ce que j'apprendrais bien plus tard- elle était, avec ses immenses champs d'expériences et de conquêtes scientifiques, notre « donné révéable ». Inclus par elle, ayant à souffrir les mêmes hasards et les mêmes inégalités, nous la sauverions avec nous par la science et par le progrès qui sauraient un jour tempérer ses excès et humaniser ses lois. >><sup>597</sup>

Ya vemos aquí, claramente formulado, el positivismo que corresponde plenamente a la modernidad, que debemos, principalmente, a los vertiginosos avances científicos y al predominio de la razón en el quehacer filosófico, primero en Descartes y luego, en su apogeo, en el idealismo alemán. La modernidad, como enuncia Frossard, vendrá definida por un optimismo humanista, pues aplicando un método correcto, con el tiempo, no habrá verdad que permanezca oculta; es acertada la dicotomía entre “donné révélé” que caracterizará a la teología, frente a “donné révéable”, propio de las ciencias naturales. Asimismo, la exitosa aplicación de los conocimientos científicos, coloca al

---

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 33. << No sabían, como lo sabíamos nosotros después de Juan Jacobo Rousseau, que el pecado original había sido abolido por decreto filosófico y que el hombre era bueno por naturaleza. >> p. 25.

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 33. << Los cristianos de esa época no habían descubierto aún la naturaleza, las promesas de la ciencia, el poder bienhechor de la libertad. >> p. 25.

<sup>597</sup> *Ibid.*, pp. 33-34. << Si estos últimos tenían su “dado revelado” –lo que sabría más tarde-, ella tenía, con sus inmersos campos de experiencias y de conquistas científicas, su “dado revelable”. Incluso por ella: al haber de sufrir los mismos azares y las mismas desigualdades, la salvaríamos con nosotros por la ciencia y por el progreso, que sabrían un día atemperar sus excesos y humanizar sus leyes. >> pp. 25-26.

ser humano por encima de la naturaleza, que pasa a ser domeñable. Se trata de un nuevo humanismo que sustituirá a la visión cristiana y superará a la cosmovisión clásica donde, en definitiva, el hombre quedaba sojuzgado a la Naturaleza, auténtico *telos* inviolable, supremo para la Antigüedad. Conforme al enfoque moderno, las ciencias y la razón acabarán por transformar el mundo, “humanizándolo”. Vemos aquí una clara pervivencia de la teodicea, según la formularon teóricos como Leibniz, aunque secularizada; no obstante, veremos este aspecto con más detenimiento cuando nos detengamos en las implicaciones del marxismo como nueva religión.

Se trata de una visión sesgada de la religión, ya que se considera que su función principal o su vigencia dependen de los misterios que la realidad no desvele. La religión vendría, en este sentido, a cubrir los huecos que deja el estudio científico del mundo, por lo tanto, en caso de que la ciencia accediera a explicarlo todo, como postulaba elpidológicamente el optimismo racional, el metarrelato religioso quedaría obsoleto. La realidad sensible, a tenor del empirismo, será lo único comprobable y, por ende, la única realidad indubitable. Así, dentro de un enfoque materialista, lo físico y sus leyes se impondrán frente a explicaciones de índole religiosa. Aquí gozan de predicamento teorías derivadas del darwinismo y pensadores como Taine o Renan, que ya tratamos a propósito de Claudel:

<< Mais avec sa loi d'entre-dévorement universel, qui pousse le petit poisson dans la gueule du grand et l'antilope dans les pattes du lion, la nature ne semble pas pratiquer l'Évangile [...] >><sup>598</sup>

<< Mais, je l'ai dit, il n'y avait pas de Dieu. Le ciel était vide, la terre une combinaison d'éléments chimiques assemblés en formes fantasques par le jeu des attractions et des répulsions naturelles. Elle nous livrerait bientôt ses derniers secrets, parmi lesquels il n'y avait point de Dieu. >><sup>599</sup>

---

<sup>598</sup> *Ibid.*, p. 33. << Pero con su ley universal de devoramiento mutuo, que empuja al pez pequeño a las fauces del grande y al antílope a las patas del león, la naturaleza no parece practicar el Evangelio [...] >> p. 25.

<sup>599</sup> *Ibid.*, p. 34. << Pero no había Dios, ya lo he dicho. El cielo estaba vacío; la tierra era una combinación de elementos químicos reunidos en formas caprichosas por el juego de las atracciones y de las repulsiones naturales. Pronto nos entregaría sus últimos secretos, entre los que no había en absoluto Dios. >> p. 26.

### 5.7.2. Ateísmo

En el arranque del capítulo 18, insiste: “Je l’ai déjà dit, Dieu n’existait pas”<sup>600</sup>. Al decir que “no existía”, además de hacer una premeditada antítesis con el título del libro, se refiere al ambiente en el que se movía, no únicamente a sus creencias particulares. Él es hijo de su tiempo y del contexto ideológico en que creció, sin embargo, antes de ver las características de su ateísmo concreto, veamos las distintas posiciones que se frecuentaban entonces respecto a la increencia, siempre, como venimos haciendo, según su testimonio, y es que “il avait plusieurs manières de ne pas exister”<sup>601</sup>.

a) Por una parte, tendríamos a los más activos que incluso desarrollaban una actividad como apologetas del ateísmo. Consideraban a la deidad una elucubración clerical para solventar las causas de lo existente a modo de *deus ex machina*.<sup>602</sup>

b) Luego estarían quienes consideraban “inadmisible” la existencia de un Creador, ya que éste conllevaría el establecimiento de unas leyes a priori, lo que resultaba una imposición, no el resultado de alguna sesión asamblearia. En definitiva, habría un ente superior a cuyos mandatos hay, se quiera o no, que plegarse.<sup>603</sup>

c) Otros consideraban, como hemos visto en el apartado anterior a propósito del positivismo, que la religión es una forma de conocimiento vetusta, obsoleta, completamente superada por el nuevo camino de la razón. Se establece la oposición entre ciencia y religión, siendo formas de conocimiento irreconciliables; la primera basada en el método y el avance, la otra sujeta a supersticiones y atajos pseudo-intelectuales. Ahora bien, a este respecto Frossard hace un comentario que, si bien habrá que considerar fruto de un posición post-conversión, demuestra la hondura y la perspectiva que, muchas veces, tiene su pensamiento; y es que, al referirse a la posición atea que acabamos de describir, les achaca que “ne convenaient pas que les choses expliquées avaient encore

---

<sup>600</sup> *Ibid.*, p. 101. << Ya he dicho que Dios no existía. >> p. 93.

<sup>601</sup> *Ibid.*, p. 101. << [...] había muchas maneras de no existir. >> p.93.

<sup>602</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 101.

<sup>603</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 102-103.

plus besoin d'explication que les autres"<sup>604</sup>. Se refiere, claro está, a la fe moderna en que las ciencias acabarán por explicarlo todo, cuando, en realidad, según apostilla Frossard, conocerlo todo no equivale a explicarlo todo.

d) En "caso de necesidad", afirma Frossard con su habitual veta de humor, las posiciones anteriores podían complementarse con la idea del sufrimiento de los inocentes o la corrupción de la Iglesia para terminar de estoquear la idea de divinidad; pero, "le cas de besoin se présentait rarement"<sup>605</sup>.

En lo que al anticlericalismo se refiere, admite que la hostilidad de antaño estaba por entonces mitigada. La separación entre Iglesia y Estado se había consumado, por lo que el clero no se presentaba como enemigo prioritario. La influencia de la Iglesia permanecía, cada vez más, en el ámbito privado. Asimismo, la secularización también empezaba a cundir entre la feligresía católica, por lo que fueron perdiendo peso específico como oposición al socialismo; es más, muchos cristianos fueron abandonando posiciones de derecha, incluso simpatizando con el comunismo. Concluye con una humorada:

<< On mangeait peu de curé chez nous, même pendant les grandes fêtes.>><sup>606</sup>

¿Cuál era la posición concreta de la familia y el círculo más cercano de Frossard, que, en definitiva, será la del propio André?:

<< Nous étions des athées parfaits, de ceux qui ne s'interrogent plus sur leur athéisme. Les derniers militants anticléricaux qui prêchaient encore contre la religion dans les réunions publiques nous paraissaient touchants et un peu ridicules, tout autant que le seraient des historiens s'évertuant à réfuter la fable du *Petit Chaperon rouge*. Leur zèle ne faisait que prolonger en vain un débat clos depuis longtemps par la raison./ Car l'athée parfait n'était déjà plus celui qui niait l'existence de Dieu, mais

---

<sup>604</sup> *Ibid.*, p. 103. << [...] no caían en la cuenta de que las cosas explicadas tenían aún más necesidad de explicación que las otras. >> p. 95.

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 103. << [...] el caso de necesidad raramente se presentaba. >> p. 95.

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 104. << Se comían pocos curas entre nosotros, incluso durante las grandes fiestas. >> p. 96.

celui pour qui le problème de l'existence de Dieu ne se posait même plus.>><sup>607</sup>

<< Hay igualmente el ateísmo más generalizado y que conozco muy bien porque era el mío: el ateísmo idiota. El ateo no se plantea problemas. Encuentra natural vivir en una bola de fuego recubierta de una fina capa de barro reseco, dando vueltas sobre sí misma a una veolicidad supersónica y alrededor de una especie de bomba de hidrógenos escoltada en su órbita por miles de millones de lucecillas de origen enigmático y con destino desconocido.>><sup>608</sup>

Se trata de un auténtico “ateísmo perfecto”, la superación o el estado más alto de todos los modos de ateísmo enumerados más arriba. En muchas ocasiones se ha dicho que el problema de las religiones no es el ateísmo, que supone una posición negativa y que, por tanto, implica interés, sino la indiferencia absoluta. Se consideraba algo zanjado, como –y permítaseme el símil- el modelo ptolemaico. Por consiguiente, ni siquiera podemos referir un estado de debate, sino la absoluta ausencia, incluso en acto de negación, de cualquier modelo religioso o divinal. Una vez más, nos hacemos eco de las palabras de Frossard para incidir en su rotunda falta de idoneidad.

Se ha hablado copiosamente de la influencia que el ambiente familiar y la educación tiene en la perspectiva religiosa del sujeto. En este caso, tampoco podemos considerar que se trate de una reacción de oposición respecto a lo contextualmente establecido en sentido estricto. Sea como fuere, no queremos esbozar o eliminar una posible tesis sustentada en la psicología; únicamente apuntar cuál es la situación religiosa de su ambiente, no para explicar la conversión posterior, sino para disponer de todos los matices que entran en juego. Así, no pretendemos destacar la piedra roseta que descifre el enigma, sino poner en valor todos los aspectos, sobre todo los que tengan explicitación dentro de la escritura autobiográfica que nos incumbe.

---

<sup>607</sup> *Ibid.*, p. 34. << Éramos ateos perfectos, de esos que ni se preguntan por su ateísmo. Los últimos militantes anticlericales que todavía predicaban contra la religión en las reuniones públicas nos parecían patéticos y un poco ridículos, exactamente igual que lo serían unos historiadores esforzándose por refutar la fábula de *Caperucita Roja*. Su celo no hacía más que prolongar en vano un debate cerrado mucho tiempo atrás por la razón. Pues el ateísmo perfecto no era ya el que negaba la existencia de Dios, sino aquel que ni siquiera se planteaba el problema. >> p. 26.

<sup>608</sup> Frossard, A., *Preguntas...*, *op.cit.*, pp. 31-32.

### 5.7.3. Marxismo religioso

Cuando nos referimos con anterioridad a la modernidad, aducimos que se trataba de una teodicea secularizada, pero es aquí donde más claramente se patentan este hecho, en la cosmovisión comunista, queremos decir. El ideario comunista genera un aparato enteramente religioso, aunque sin deidad. Podríamos verlo, aunque sin entrar en la polémica de si se trata de una secularización y, por tanto, un sucedáneo de un elemento original o simplemente una sustitución en el sentido de autoafirmación, como una pervivencia de los elementos religiosos en un aparato ideológico completamente distinto. Y lo hacemos, por supuesto, porque el propio Frossard se expresa en ese sentido y no escatima paralelismos entre el Partido Comunista y una religión institucionalizada.

<< Le socialisme vivait son âge des cathédrales./ C'était une religion, et comme toute religion à ses débuts, elle excluait toutes les autres. Ce n'était pas un système économique –les marxistes que j'ai connus n'étaient pas plus nombreux à avoir lu la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin-, c'était une foi : l'homme était bon, bien que les hommes ne le fussent pas toujours, et il avait pris en main, lui-même, la grande affaire de son salut. >><sup>609</sup>

Las palabras del periodista francés son suficientemente ilustrativas. El marxismo cuajó como una verdadera religión. En *Les pensées* afirma con sorna: “Karl Marx, ese gran hombre, que lo había previsto todo, salvo el marxismo”<sup>610</sup>. Al igual que las demás confesiones, exige pertenencia y fe, en cuanto a concepción del hombre y su consiguiente salvación, esto es, una escatología. Ésta dista en algunos puntos, desde luego, de la salvación cristiana, pues el marxismo cree que el hombre por naturaleza es bueno, y el paraíso será restablecido cuando se eliminen las circunstancias que le hacen actuar torcidamente. Aún así, el parentesco es claro y, probablemente, no tan divergente

---

<sup>609</sup> Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 86. << El socialismo vivía su edad de las catedrales./ Era una religión y, como cualquier religión en sus comienzos, excluía a todas las demás. No se trataba de un sistema económico –de los marxistas que he conocido, los que habían leído a Karl Marx no eran más numerosos que los católicos que han leído la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino- era una fe: el hombre era bueno, aunque los hombres no siempre lo fuesen, y había tomado en sus propias manos el gran negocio de su salvación. >> pp. 76-77.

<sup>610</sup> << Karl Marx, ce grand homme, avait tout prévu, excepté le marxisme. >> La traducción es nuestra sobre la edición francesa de 1994 en le cherche midi éditeur. Frossard, A., *Les pensées*, París, Le cherche midi éditeur, 1994, p. 85.

como cabría suponerse en un primer momento: el hombre, es cierto, según el dogma del pecado original, nace “manchado”, no obstante, al ser factura predilecta de Dios, en su origen y creación reside un núcleo positivo, así, la redención supondrá un desbrozar las rugosidades que las circunstancias y el pecado han ido generando en el sujeto, restableciendo, finalmente, su esencia prístina por intercesión de Cristo. No quedan, pues, tan lejos.

Por otra parte, una escatología implica que la historia es vectorial, que alberga un sentido, un progreso y una meta, que es direccional. Con el paso del tiempo se va avanzando hasta el final del tiempo, que desembocará en el inicio de la bienaventuranza, se cohonestará el hecho con el derecho, la esencia del hombre con su existencia. Conforme al marxismo, esto supondría que el poder recabara en manos de la clase obrera, vencedores escatológicos de la lucha de clases. En definitiva, una teodicea completa.

Más adelante, siguiendo la comparación, en este caso respecto a la inmortalidad o vida de ultratumba, Frossard insinúa una posible solución marxista, siempre, cómo dudarlo, con el bordón de lo cómico. Se sigue de esta manera la suplantación, si seguimos la perspectiva del autor, de elementos sacros por elementos profanos. Aquí se contraponen dos tipos de místicas, colectivista y religiosa:

<< [...] il faut bien comprendre que le collectivisme n'est pas seulement une doctrine économique, mais une mystique véritable qui offre à ses adhérents une certaine forme impersonnelle d'immortalité. Celui qui vivrait intégralement pour la communauté, qu'aurait-il à perdre à la fin de sa vie ? Les mâchoires de la mort claqueraient dans le vide. Ayant fait abandon de tout à la collectivité, il survivrait de quelque manière en elle, qui d'ailleurs l'aurait de longue date habitué à lui faire délégation de son jugement et de sa volonté. Le mystique collectiviste se perd dans la collectivité comme le mystique chrétien se perd en Dieu. La différence est qu'il ne s'y retrouve pas. >> <sup>611</sup>

---

<sup>611</sup>Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, pp. 107-108. << [...] hay que comprender bien que el colectivismo no es sólo una doctrina económica, sino una verdadera mística que ofrece a sus adheridos una cierta forma impersonal de inmortalidad. Aquel que viviera íntegramente para la comunidad, ¿qué tendría que perder al final de su vida? Las quijadas de la muerte castañetearían en el vacío. Habiendo abandonado todo a la colectividad, sobreviviría en ella de algún modo; en ella, que, por otra parte, le habría acostumbrado, de

No obstante, un país había llevado a cabo la transformación: Rusia, la auténtica tierra prometida. Dada la importancia emergente de su padre dentro del partido y la pujanza comunista del nuevo estado soviético, su progenitor acude a tierras rusas para comprobar cómo se ha desarrollado allí la promesa comunista y para tantear una posible adhesión del partido francés a la III Internacional<sup>612</sup>. Comenta al respecto André, es de suponer que parafraseando de alguna manera la experiencia de su padre:

<< Mais un pays venait de passer au socialisme, pour la première fois au monde les classes les plus défavorisées détenaient la totalité du pouvoir par l'intermédiaire de leur avant-garde politique, le marxisme sortait de son rêve dogmatique pour entrer dans la vie d'un peuple immense [...] tout cela fut effacé par l'image encore abstraite, mais fascinante, de la cité future échafaudée devant eux par des bâtisseurs qui se réclamaient des conventionnels de 93 et des combattants de la Commune. >> <sup>613</sup>

Al igual que cualquier religión revelada y con especial paralelismo con la fe cristiana, el marxismo proviene de una manifestación mesiánica: Marx>marxismo, Cristo>cristianismo. No es Karl Marx la encarnación de lo divino, ya que no habrá una divinidad como tal, pero sí el anunciador, el profeta que marca el camino a seguir hacia la redención del hombre. Prefigura una serie de mandatos o directrices y profetiza el advenimiento de completitud de los tiempos. Se idealizará, por tanto, la figura del filósofo alemán, y lo vemos en la evocación alabanciosa que hace Frossard de su figura, otorgándole un cariz heroico, ensalzado, en virtud de su mensaje, por encima del tiempo. Marx se le presentaba como el mejor de los humanos en el retrato que presidía el despacho de su padre<sup>614</sup>, “un lion, un sphinx, une éruption solaire”. Desde luego, cabe atribuir cierta tendencia a lo hiperbólico en esta recreación, pero se trata, en definitiva, de un texto literario que pretende destacar claramente el efecto que la figura de Marx tenía sobre un niño; por consiguiente, la utilización de los elementos es legítima en cuanto van a favor de la expresividad:

---

tiempo inmemorial, a delegarle su juicio y su voluntad. El místico colectivista se pierde en la colectividad como el místico cristiano se pierde en Dios. La diferencia es que aquél no se encuentra. >> pp. 99-100.

<sup>612</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 95.

<sup>613</sup> *Ibid.*, pp. 94-95. << Pero un país acababa de pasarse al socialismo; por primera vez en el mundo las clases menos favorecidas detentaban la totalidad del Poder por conducto de su vanguardia política; el marxismo salía de su ensueño dogmático para entrar en la vida de un pueblo inmenso [...] todo fue borrado por la imagen abstracta, pero fascinante, de la ciudad futura esbozada ante ellos por constructores que se proclamaban convencionales del 93 y combatientes de la Comuna. >> pp. 86-87.

<sup>614</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 82.



<< Karl Marx, lui, me fascinait. C'était un lion, un sphinx, une éruption solaire. Le front monumental émergeait d'un nuage de fils d'argent comme une imprenable tour de pensées. Le regard, d'une acuité extraordinaire, poursuivait l'éventuel contradicteur à travers toute la pièce pour réduire à l'état d'objection écrasée. [...] Karl Marx échappait au temps. Il y avait en lui quelque chose d'indestructible et qui était, changée en pierre, la certitude d'avoir raison. Ce bloc de dialectique compacte veillait sur mon sommeil d'enfant. >><sup>615</sup>

Su valor profético provendrá del anuncio de la escatología, como decíamos, del “reino del proletariado” -“reino de los cielos”-. Como intermediario entre el destino del tiempo y la humanidad, Marx señala el camino como un Moisés de nueva acuñación. Y toma un aspecto sacralizado en tanto que únicamente dilucida algo preexistente, que ya estaba inscrito en el cromosoma del mundo; de ahí que, aunque existan interpretaciones personalistas como el propio Frossard de forma discreta denuncia en la exaltación de la figura de Marx, el teórico del comunismo sólo será un mediador, un profeta de algo que le sobrepasa e incumbe a toda la humanidad. Es, en concomitancia, un pastor con el cometido de restablecer el estatuto, perdido en tiempo mítico, que al proletariado le corresponde por derecho:

<< [...] le bonheur de convaincre, de voir tant de gens défilier vers la cité fraternelle que l'on discerne pour eux dans les lointains de l'histoire, qu'on leur désigne du doigt et vers laquelle les pousse un ouragan de prophéties. >><sup>616</sup>

<< [...] Karl Marx, Moïse des exils prolétariens, nous avait fait sortir de l'Égypte du conformisme et de la soumission. Il avait disparu depuis longtemps dans les brumes de la Tamise, mais la violence de sa pensée

---

<sup>615</sup> *Ibid.*, pp. 83-84. << Karl Marx me fascinaba. Era un león, una esfinge, una erupción solar. La frente monumental emergía de una nube de hilos de plata como una inexpugnable torre de pensamientos. La mirada, de agudeza extraordinaria, perseguía al eventual contradictor, a través de toda la estancia, para reducirle al estado de objeción aplastada. [...] Karl Marx escapaba al tiempo. Había en él algo de indestructible que era, transformada en piedra, la certidumbre de que tenía razón. Ese bloque de dialéctica compacta velaba mi sueño de niños. >> pp. 73-74.

<sup>616</sup> *Ibid.*, p. 83. << [...] la dicha de convencer, de ver a tanta gente que desfilaba hacia la ciudad fraternal que se divisa, para ellos, en lontananza de la historia, que se les señala con el dedo y hacia la que les empuja un huracán de profecías. >> p. 73.

nous accompagnait encore, et nous porterait irrésistiblement vers le monde réconcilié dont il avait prédit l'avènement. >><sup>617</sup>

No hay que hilar muy fino para ver, en esta última cita, un trasplante del Espíritu Santo cristiano, que, al igual que el pensamiento de Marx, inspira e impele a los creyentes a la espera de la parusía<sup>618</sup>. Se podría objetar que Frossard escribe una vez convertido y con una mirada crítica respecto al marxismo, por lo que premeditadamente buscará elementos secularizados en el ideario comunista a modo de crítica. Sin embargo, no ha sido ni el primero ni el último en señalar esta relación que, aunque el francés lo presente aquí de forma connotada y con ironía, parece indudable. Cambiando los términos sustanciales, las definiciones que realiza acerca del ambiente y el ideario marxista, podrían ser perfectamente aplicables al cristianismo, pero, y esta propuesta no está explicitada en el texto, creemos que Frossard pretende subrayar la necesidad de asentarse sobre unas bases teleológicas que, antes o después, revelarán estructura religiosa, aunque esta religiosidad sea atea. Parece reivindicar que la estructura de fe es común a cualquier concepción del mundo, al menos si cree en un destino dentro de la historia.

Por consiguiente, según este principio, convertirse al cristianismo no sería para un marxista más que un volver a fuentes más originarias o plantear un cambio de actantes; de sujeto y objeto, quedando los verbos intactos. No obstante, esto, al menos en el caso de Frossard, es matizable, y lo veremos cuando abordemos una etapa de abulia o descreimiento que cruzará durante la adolescencia. Por último, antes de proseguir, señalemos que en toda esta comparativa puede residir, igualmente, una crítica a la concepción extendida entre el marxismo de corte positivista en que la fe cristiana era un retraso, una entelequia; cuando, según hemos visto, las bases que sostienen la cosmovisión comunista están construidas con análoga argamasa. “Notre foi nous suffisait”<sup>619</sup>, dirá más adelante.

Si Marx es, si no el mesías, el profeta angular, qué papel se le reserva a Cristo dentro de esta concepción; porque, no olvidemos, cualquier explicación de la historia

---

<sup>617</sup> *Ibid.*, pp. 86-87. << [...] Karl Marx, Moisés de los exilios proletarios, nos había sacado del Egipto del conformismo y de la sumisión. Había desaparecido hacía tiempo en las brumas del Támesis, pero aún nos acompañaba la violencia de su pensamiento y nos dirigía irresistiblemente hacia el mundo reconciliado cuyo advenimiento había predicho.>> p. 77.

<sup>618</sup> Cfr. Mt. 28,20.

<sup>619</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 107.

tiende a ser holística, y, por tanto, emitir un juicio sobre cada uno de los elementos que configuran el mundo. La posición era previsible: se reduce la figura del de Nazareth a los elementos que pudieran armonizar con la visión marxista de la realidad.

<< Nous n'étions pas de siens, mais il aurait pu être des nôtres par son amour des pauvres, sa sévérité à l'égard des puissants, et surtout par le fait qu'il avait été la victime des prêtres, en tout cas des plus haut placés, le supplicié du pouvoir et de son appareil de répression. >><sup>620</sup>

Afirma que compartían con él “une sorte de sentiment d'origine morale et de destination poétique”<sup>621</sup>, lo que les hacía simpática la imagen de Jesús. Incluso recuerda cómo su padre gustaba de recitar un poema de Jehan Rictus<sup>622</sup> sobre una posible venida de Cristo, que sería manipulado por la burguesía, aunque él se negaría a la institucionalización. Vemos pues que la simpatía por la figura de Cristo no se traducía en respeto a la Iglesia, a la que consideraban adulteración del mensaje revolucionario de aquél. Se trata de una interpretación sesgada de Cristo, pues elude cualquier referencia a su naturaleza divina y se le despoja del hondo mensaje teologal; no obstante, como defendíamos, la tendencia holística del marxismo atrajo su figura sólo con los rasgos que corroboraban su visión del mundo. Como en tantas ocasiones, se trataba de una reinterpretación ventajosa.

Ahora bien, si Frossard insinúa múltiples paralelismos entre el marxismo y el cristianismo en cuanto a concepción religiosa, también apunta una serie de divergencias, en las cuales residirá la auténtica o más sólida crítica a la cosmovisión y práctica comunista. Las dos diferencias fundamentales señaladas son la intrínseca orfandad que conlleva el deicidio por una parte, y la no realización del sujeto en la alegría por otra. Ambas hacen referencia a una naturaleza incompleta al eludir la religación del hombre, es decir, al elaborar una religión sin Dios. Matiza la fraternidad, ya que nunca será tal si no se comparte un padre común. Esto produce un sentimiento de “orfandad”, como decíamos, lo que mejora la unión entre los distintos miembros, pues sólo en su cohesión

---

<sup>620</sup> *Ibid.*, p. 105. << No éramos de los suyos, pero él habría podido ser de los nuestros por su amor a los pobres, su severidad con respecto a los poderosos, y sobre todo por el hecho de que había sido víctima de los sacerdotes, en todo caso de los situados más altos, el ajusticiado por el poder y por su aparato de represión.>> p. 97.

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>622</sup> Poeta francés, de nombre original Gabriel Randon, (1867-1933).

se verán validados. Así, el francés nos dice que no podían llamarse hermanos, sino “camaradas”:

<< Pour les religions traditionnelles aussi les hommes sont frères. Cependant, notre fraternité ne ressemblait pas tout à fait à la leur. Les religions traditionnelles attribuent aux hommes un père commun ; la nôtre en ignorait l’existence : notre fraternité, sincère et profonde, était une fraternité d’orphelins. Sans doute est-ce pourquoi, plutôt que frères, nous nous appelions camarades. >><sup>623</sup>

Algo antes hará referencia al otro aspecto apuntado a propósito de los grandes mítines o encuentros comunistas a los que iba de la mano de su padre. Se refiere, decíamos, a la no consumación de la alegría, de la no realización, por tanto, de la plenitud de la persona. Huelga decir que el término “joie” lo tratamos en su acepción más radical, más trascendente si queremos, es decir, gozo. La incapacidad del marxismo para llevar al sujeto a ese estado es achacado, siempre por Frossard, a esa falta de religación y, por consiguiente, de redención obrada -“la plainte d’une résurrection inachevée”-; recordemos que el cristianismo supone una “buena noticia” en tanto que la resurrección de Cristo ya ha sucedido, así como su muerte, y con ella, la redención de la humanidad y de cada persona en particular, que se ve así realizada; mientras que la redención proletaria está aún por cristalizar, sigue siendo una proyección, no una “joie”. Esto, según la interpretación que hacemos del texto del periodista, llena al marxista de una cierta rabia o frustración, en cuanto que la sociedad ha avanzado y avanza sobre derroteros indeseables, de ahí el espíritu de negación -“refus”-, incluso de destrucción. Se parte, por consiguiente y aunque la meta sea positiva, de puntos negativos:

<< D’un bord à l’autre du silence revenu, le vent gonflait les langues rouges des drapeaux ; un murmure montait de la terre, comme la plainte d’une résurrection inachevée, grondante : « Foule esclave, debout, debout... » ; le chant étrange roulait son tonnerre du côté des grandes espérances, sans jamais atteindre à la joie, les yeux s’emplissaient d’une

---

<sup>623</sup>Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 87. << Las religiones tradicionales atribuyen a los hombres un padre común; la nuestra desconocía su existencia: nuestra fraternidad, sincera y profunda, era una fraternidad de huérfanos. Por eso, sin duda, más que hermanos nos llamábamos camaradas.>> p. 77.

sorte de prière mêlée de refus. *L'Internationale* avait des lenteurs et des houles de cantique. >><sup>624</sup>

Vamos a rescatar el texto íntegro de *La Internacional*, que ha sido mencionada en la cita anterior y que nos sirve para ilustrar las distintas características que hemos señalado anteriormente; a saber, el aspecto reivindicativo, cierta negatividad, pujanza, no completitud, no redentor, autoafirmación, etcétera:

<<C'est la lutte finale :

Groupons-nous, et demain,

L'Internationale

Sera le genre humain

Debout ! les damnés de la terre !

Debout ! les forçats de la faim !

La raison tonne en son cratère :

C'est l'éruption de la fin.

Du passé faisons table rase,

Foule esclave, debout ! debout !

Le monde va changer de base :

Nous ne sommes rien, soyons tout !

Il n'est pas de sauveurs suprêmes :

Ni Dieu, ni César, ni tribun,

---

<sup>624</sup> *Ibid.*, p. 86. << De un extremo a otro del retornado silencio, el viento hinchaba las lenguas rojas de las banderas; de la tierra subía un murmullo, como el lamento de una resurrección incompleta, increpante: “¡Arriba, pobres de la tierra...!”; el extraño canto hacía retumbar su trueno del lado de las grandes esperanzas, sin alcanzar nunca la alegría; los ojos se henchían de una especie de plegaria mezclada con repulsa. *La Internacional* tenía morosidades y oleadas de cántico. >> p. 76.

Producteurs, sauvons-nous nous-mêmes !

Décrétons le salut commun !

Pour que le voleur rende gorge,

Pour tirer l'esprit du cachot,

Soufflons nous-mêmes notre forge,

Battons le fer quand il est chaud !

L'État comprime et la loi triche ;

L'Impôt saigne le malheureux ;

Nul devoir ne s'impose au riche ;

Le droit du pauvre est un mot creux.

C'est assez languir en tutelle,

L'Égalité veut d'autres lois ;

« Pas de droits sans devoirs, dit-elle

« Égaux, pas de devoirs sans droits ! »

Hideux dans leur apothéose,

Les rois de la mine et du rail

Ont-ils jamais fait autre chose

Que dévaliser le travail ?

Dans les coffres-forts de la bande

Ce qu'il a créé s'est fondu

En décrétant qu'on le lui rende

Le peuple ne veut que son dû.

Les Rois nous soûlaient de fumées,

Paix entre nous, guerre aux tyrans !

Appliquons la grève aux armées,

Crosse en l'air, et rompons les rangs !

S'ils s'obstinent, ces cannibales,

À faire de nous des héros,

Ils sauront bientôt que nos balles

Sont pour nos propres généraux.

Ouvriers, paysans, nous sommes

Le grand parti des travailleurs ;

La terre n'appartient qu'aux hommes,

L'oisif ira loger ailleurs.

Combien de nos chairs se repaissent !

Mais, si les corbeaux, les vautours,

Un de ces matins, disparaissent,

Le soleil brillera toujours !

C'est la lutte finale :

Groupons-nous, et demain,

Sera le genre humain. >><sup>625</sup>

#### 5.7.4. Perspectiva política

Durante el primer tramo vital de Frossard, como es de suponer, su posición política era una fiel mimesis de las ideas paternas y ambientales, más aún si consideramos la militancia más que activa de su familia<sup>626</sup>. Sin embargo, *Dieu existe* está redactado desde la madurez, décadas después de abandonadas las posturas marxistas, de ahí que el texto esté vertebrado por un sentido crítico, revisionista. No tendremos por tanto, en puridad, una recreación de las ideas políticas de la niñez o la primera juventud del autor, sino una reinterpretación necesariamente marcada por una larga actividad crítica y periodística. En otras palabras: aquel Frossard vivió y pensó la política, pero es éste, el autor, quien la rescata y reformula con un bagaje que habrá de influir. Por ejemplo, en el texto que nos ocupa leemos que la mejor forma de “réfuter le marxisme” era “de l’appliquer”<sup>627</sup>, análoga argumentación a la que leemos en *Les Pensées* -1994-, donde se reúnen aforismos del autor que dibujan el pensamiento del francés y nos dan una buena muestra de su escritura irónica:

<< Il n’existe malheureusement qu’un seul moyen de réfuter le marxisme et c’est de l’appliquer. C’est radical, mais coûteux. >><sup>628</sup>

Por lo tanto, habrá que tener presente que el Frossard que nos habla no lo hace desde las convicciones e ideas de entonces. Cuando aborda cuestiones políticas o ideológicas, siempre habrá que poner en valor sus afirmaciones según esta evidencia.

Aunque hemos comprobado el sentido crítico con que se refiere al marxismo habitualmente, sobre todo en su vertiente más divinal<sup>629</sup>, en algunos pasajes muestra una

---

<sup>625</sup> *La Internacional* en su versión original francesa de Eugène Pottier en 1871. <http://grupgerminal.org/?q=system/files/Letra+original+de+la+Internacional+de+Eug%C3%A8ne+Pottier.html>. (26-03-214).

<sup>626</sup> En el prólogo de Frossard, A., *Preguntas...*, *op.cit.*, p.10, leemos: << [...] él mismo dice que fue “educado como un puro injerto de Carlos Marx”.>>

<sup>627</sup> Cfr. Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 107.

<sup>628</sup> Frossard, A., *Les Pensées*, *op.cit.*, p. 87. << Desafortunadamente, sólo existe una manera de refutar el marxismo y es aplicándolo. Es radical, pero costoso. >> Traducción nuestra.



cierta simpatía respecto a algunos aspectos, generalmente en lo que atañe a la crítica al inmovilismo burgués, al que también el cristianismo se opondrá. En este caso, por ejemplo, ante ciertos problemas que había tenido su padre al intentar cohonestar una actividad docente con una posición claramente socialista:

<< S'il n'était pas expressément interdit aux instituteurs d'être socialistes, du moins leur était-il déconseillé de confesser trop haut leur socialisme, condamné comme un dérèglement de l'esprit par une société bourgeoise innocemment assise sur la sagesse du pauvre, la patience du pauvre, la longanimité du pauvre, et qui n'aimait pas sentir cette cariatide remuer sous ses reins. >><sup>630</sup>

De cualquier forma, tanto *Dieu existe* como su obra posterior está imbuida de un cierto escepticismo político, aunque no destructivo, mayoritariamente en lo que se refiere a la dicotomía entre izquierda y derecha. Leemos sobre la concepción antropológica de las dos posiciones políticas, vistas más arriba, en *Les Pensées*:

<< La différence fondamentale entre la gauche et la droite est bien simple : la gauche ne croit pas au péché originel, et la droite ne croit pas tellement à la rédemption. >><sup>631</sup>

O en *Dieu existe* :

<< Les lendemains ne lui appartenaient pas ; elle représentait la tradition, le culte des ancêtres, les passé, tous domaines que la gauche lui avait abandonnés sans combat avant de lui interdire, à grands cris, d'en sortir.>><sup>632</sup>

---

<sup>629</sup> *Ibid.*, p. 101. << El partido comunista es una suerte de divinidad ideológica que no soporta más familiaridad que la competencia. >> Traducción nuestra.

<sup>630</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 81. << Si a los maestros no se les prohibía expresamente ser socialistas, se les desaconsejaba, por lo menos, que confesaran demasiado alto su socialismo, condenado como un desorden del espíritu por una sociedad burguesa inocentemente sentada sobre la prudencia del pobre, la paciencia del pobre, la longanidad del pobre, y que no le gustaba sentir que esta cariatide se conmovía bajo sus riñones. >> p. 71.

<sup>631</sup> Frossard, A., *Les Pensées*, *op.cit.*, p. 67. << La diferencia fundamental entre la izquierda y la derecha es bien simple: la izquierda no cree en el pecado original, mientras que la derecha no cree en la redención. >> Traducción nuestra.

<sup>632</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 37. << El porvenir no les pertenecía; ellas representaban la tradición, el culto a los antepasados, el pasado, todos los terrenos que las izquierdas les habían abandonado sin combate antes de prohibirles con grandes gritos salir de ellos. >> p. 29.

La crítica, como vemos, se centraba sobre todo en la tipología que se supone caracterizaba a la derecha o a la izquierda y que, a ojos de Frossard, es reduccionista. Digamos, además, que la carrera política de André jamás despegó y se tomó con bastante desinterés los intentos paternos para inculcarle el activismo socialista. Podríamos achacarlo a cierto descreimiento por parte de nuestro autor, sin embargo, a la luz de su adolescencia que luego abordaremos, nos inclinamos a poner en valor una falta de interés general, esto es, la más pedestre abulia adolescente, ya que, si bien no se entregaba a menesteres políticos, tampoco lo hacía a ningún otro.

<< [...] il me suggéra de fonder une section de jeunesses socialistes dans la petite cité minière de l'Est dont il était devenu le maire et le député. Je préparai des status et des cartes, fis un discours sur le thème « nous entrons dans la carrière quand nos aînés y sont encore » à une trentaine de garçons réunis dans une salle communale. La séance levée, je reçus les adhésions. Tout le monde adhéra. La section avait pris un bon départ. Je la regardai continuer sa route sans moi : on ne me revit plus ni à sa tête ni à sa queue.>><sup>633</sup>

#### 5.7.5. Lecturas

No cabe duda que para alguien habituado a la lectura, los libros son fundamentales a la hora de configurar una visión del mundo concreta, especialmente en la primera etapa, ya sea, con el paso del tiempo y la maduración de los puntos de vista, para corroborarlas o alejarse de ellas. Frossard se detiene en un libro infantil que pronto le dieron sus padres, titulado *Petit-Pierre será socialiste*. Se trataba de un libro catequético, de ideología marxista, claro está, donde el protagonista viajaba y preguntaba a distintos personajes que le dilucidaban el pensamiento comunista y la explotación de las clases poderosas<sup>634</sup>. Aprovecha Frossard la descripción del libro para

---

<sup>633</sup> *Ibid.*, p. 124. << [...] me sugirió que fundara una sección de juventudes socialistas en la pequeña ciudad minera del Este, de la que había llegado a ser alcalde y diputado. Yo preparaba estatutos y tarjetas de identidad, dirigí un discurso sobre el tema “Entramos en la carrera cuando nuestros mayores aún la siguen”, a una treintena de muchachos reunidos en un salón municipal. Levantada la sesión recibí las adhesiones. Se adhirió todo el mundo. La sección había tenido un buen comienzo. La vi seguir su camino sin mí: no se me volvió a ver en la cabeza ni en la cola. >> p. 116.

<sup>634</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 97-98.

realizar un retrato de toda la cosmovisión socialista<sup>635</sup>. Él mismo reconoce que su análisis puede resultar simplista, pero de esta forma realiza una técnica de crítica antigua, una variante, si queremos, del clásico *reductio ad absurdum*: reducir sumariamente una idea en sus líneas gruesas para destacar su posible contradicción o error. Concluye, además, reconociendo una de las particularidades insalvables de su reconstrucción, que es la mezcla de lo subjetivo y de lo objetivo; su visión del marxismo está impregnada de su experiencia dentro de este movimiento. Vemos, pues, aunque no carente de ironía una vez más -en la propia duda de sí mismo y en la arrogación por parte de los socialistas de las cualidades positivas, “sérieux” y “gentil”-, una relativización de sí mismo como narrador enteramente fiable o, al menos, perfectamente neutral:

<< Je ne prétends pas résumer le marxisme en une page, et il est probable que je viens de mêler le souvenir de ses premières leçons à celui de mon gros livre rouge. Quoi qu’il en soit, Petit-Pierre devenait socialiste. Comme il était sérieux et gentil, je le devins aussi. >><sup>636</sup>

Durante su adolescencia, dos autores constituyeron su deleite y referencia: Voltaire y Jean-Jacques Rousseau<sup>637</sup>. Ambos, como sabemos, cortados por un patrón racionalista, crítico y poco simpatizantes con visiones religiosas del mundo. Dice del primero de ellos:

<< L’auteur de *Candide* m’éblouissait. On ne pouvait avoir le regard plus aigu, la verve plus agile. Je le voyais, bretteur invincible, traversant son siècle l’épée à la main, dans une grande débandade de tyrans, de magistrats indignes et d’ecclésiastiques furieux et apeurés. Je crois bien avoir lu dix fois son *Dictionnaire philosophique*, en m’extasiant sur des définitions dont ce qu’il me faut bien appeler aujourd’hui la bassesse goguenarde me paraissait le comble de l’élégance. >><sup>638</sup>

---

<sup>635</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 98-99.

<sup>636</sup> *Ibid.*, p. 99. << No pretendo resumir el marxismo en una página y es posible que acabe de mezclar el recuerdo de sus primeras lecciones y el de mi grueso libro rojo. Sea lo que fuere, Pedrito se hacía socialista. Como también adivino que era serio y generoso. >> pp. 91-92.

<sup>637</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 114.

<sup>638</sup> *Ibid.*, p. 114. << El autor de *Cándido* me deslumbraba. No se podía tener la mirada más aguda, la inspiración más ágil. Le veía, espadachín invencible, atravesar un siglo, espada en mano, entre una gran desbandada de tiranos, de magistrados indignos y de eclesiásticos furiosos y asustados. Bien creo haber

Está clara la oposición que establece entre lo que creía -“bretteur invincible”, “regard plus aigu”, “verve plus agile”, “le comble de l’élégance”- y lo que cree -“bassesse goguenarde”- que, dicho sea de paso, es la motivación principal de todo el escrito. Esta devaluación de un autor la vimos anteriormente en *Ma conversion* de su compatriota Paul Claudel. El poeta, en el mencionado escrito de conversión, reconsidera, a la luz de la epifanía, la obra de tres autores. Por un parte, afirma: “[...] el sublime cántico del *Exultet* después del cual los acentos más levados de Sófocles y de Píndaro me parecen pálidos [...]”<sup>639</sup>, sin embargo esta comparación dista del desprecio que vemos en Frossard del pensamiento volteriano; aquí, simplemente, Claudel establece la comparación para ensalzar la creación religiosa, en este caso el *Exultet*, siendo Píndaro y Sófocles un punto de referencia, no despreciado, sino por debajo en tanto que no está iluminado por la luz de la revelación. Sí nos parece que el cambio de consideración respecto a Voltaire<sup>640</sup>, puede compararse con la evolución que Claudel sufrió respecto a los escritos de Renan:

<< Yo sólo conocía la “sencilla” historia de Jesús a través de Renan y, fiándome de este impostor, ignoraba que Jesús se había llamado a sí mismo Hijo de Dios. Cada palabra, cada línea contradecía con su soberana sencillez las desvergonzadas afirmaciones del renegado y me abría los ojos. >><sup>641</sup>

Al igual que Frossard con Voltaire, Claudel había leído y aprobado las posiciones filosóficas de Renan. Sería luego, con la revelación y la consiguiente investigación y estudio, cuando destaparía la impostura del filósofo que tanto había idolatrado durante la adolescencia. Nos encontramos, por tanto, ante un alejamiento muy similar que se expresa, igualmente, de manera parecida: “bajeza chabacana” - Frossard de Voltaire-, “desvergonzadas afirmaciones” -Claudel de Renan-.

El segundo de los autores de referencia sería Rousseau, aunque por razones diferentes a las de Voltaire:

---

leído diez veces su *Diccionario filosófico*, extasiándome con definiciones en las que lo que hoy debo llamar bajeza chabacana, me parecía el colmo de la elegancia.>> p. 106.

<sup>639</sup>Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1013.

<sup>640</sup><< Es cierto que Voltaire tenía un extraordinario talento, pero carecía de genio: es constantemente traicionado por la extraordinaria mediocridad de su poesía y por la vulgaridad de alguno de sus pensamientos.>> Frossard, A., *Preguntas...*, op.cit., p. 120.

<sup>641</sup>*Ibid.*, p.120.

<< Pourtant, Rousseau me retenait davantage. Il avait moins de cet esprit qui tient à distance comme une arme de trait, et sous les oripeaux de la vanité d’auteur se devinait la souffrance de l’inadapté de génie qui n’a d’autre ressource que de changer le monde pour n’y être pas trop dépaycé. Celui-là, qui se croyait aussi bon qu’il n’eût probablement pas aimé l’être, était beaucoup moins à l’aise que l’autre dans la belle société, et les rebuffades qu’il y essayait me le rendaient cher. >> <sup>642</sup>

Con Rousseau se identifica más, pues lo ve sufriente e inadaptado, en conclusión, más sincero. Un joven que acudía cada vez menos a las clases y se iba granjeando la decepción paterna<sup>643</sup>, se reconocerá más en las contradicciones íntimas y en el palmoteo existencial de Rousseau, que en la distancia sarcástica de un Voltaire que parecía estar por encima de las circunstancias. Rousseau, por tanto, dialogará más cercanamente con la adolescencia tormentosa, contradictoria e inadaptada de Frossard, esto es, una adolescencia al uso.

Por último, no queremos acabar este apartado sin hacer referencia a la influencia que pudiera ejercer la lectura de la *Ilíada* de Homero, a cuyo recuerdo dedica Frossard el capítulo quinto íntegro. Declara que lo encontró entre “les rares ouvrages de la maison qui ne parlaient pas de politique”<sup>644</sup>. Releyó en multitud de ocasiones el poema épico embrujado por las palabras transformadas en “l’espace poétique”. A diferencia de la literatura realista o militante, los versos homéricos trascendían la inmanencia para habitar en lo poético, en su sentido más metafísico; “on les eût dit peints avec une substance inconnue”<sup>645</sup>. El clásico representará una nota discordante, refrescante y trascendente frente al realismo que se respiraba en el ambiente socialista. Irrumpen con Homero lo extraordinario, la anulación espacio-temporal, lo maravilloso. Un procedimiento análogo al que propició Arthur Rimbaud en el caso Claudel:

<< J’ai longtemps cherché le secret de ces compositions dont les siècles ne parviennent pas à attaquer la fraîcheur, jusqu’à ce que je m’aperçoive,

---

<sup>642</sup>Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 114. << Sin embargo, Rousseau me atraía más. Poseía menos esa agudeza que mantiene a distancia y, bajo los oropeles de la vanidad de autor, se adivinaba el sufrimiento del inadaptado de genio que no tiene otro recurso que cambiar el mundo para no estar demasiado descentrado en él. Este, que se creía tan bueno como probablemente no le hubiese gustado ser, estaba mucho menos a sus anchas que el otro en la buena sociedad, y los exabruptos que soportaba allí me hacían quererle. >> pp. 106-107.

<sup>643</sup>Cfr. *Ibid.*, pp. 115-116.

<sup>644</sup>*Ibid.*, p. 41.

<sup>645</sup>*Ibid.*, p. 41. << [...] se las hubiera creído pintadas con una sustancia desconocida.>> p. 33.

probablement après tout le monde, que le temps ne les atteignait pas parce qu'il n'y était jamais entré. >><sup>646</sup>

Es el descubrimiento de la palabra poética como transformadora de la realidad física; ésta última, por tanto, puede ser vencida o superada:

<< La poésie a tout pouvoir sur le mouvement des astres, et le soleil ne se couche que lorsqu'il n'y a plus rien à regarder sur la terre. >><sup>647</sup>

Creemos, en virtud de la orientación teocéntrica del escrito, la escritura sugerente, connotada e interrelacionada de nuestro autor y el protagonismo que la lectura del poema épico tiene dentro de la obra que estudiamos, que esta sensación descrita es una intuición o avance de lo que sería la idea y supuesta realidad divina. Al igual que la palabra poética, Dios se encuentra “por encima” de los cálculos, no es alterado ni está sujeto al espacio o el tiempo, y, asimismo, en tanto que creador y todopoderoso, puede irrumpir en la realidad transformándola o alterando sus leyes. Al igual que la palabra poética, Dios dispone de la creación y no a la inversa. Pero la identificación o el paralelismo se establecen con la palabra poética, como hemos dicho, no con los dioses griegos cuya insuficiencia apunta Frossard con su habitual humor:

<< [...] l'entêtement de ces dieux à conquérir de simples mortels avait quelque chose de pitoyable ; ils voulaient se faire hommes, et ne réussissaient le plus souvent qu'à se faire taureau ou moitié de cheval.>><sup>648</sup>

Por las mismas razones que nos han llevado a tratar la palabra poética como una imagen primitiva de la divinidad, creemos que en la referencia, por oposición, a los dioses olímpicos existe una comparación velada con la figura de Cristo. La “conquista” de éstos es la “redención” de aquél, y en el envés de los frustrados intentos de los dioses griegos para convertirse en hombres, encontramos la plena encarnación de Cristo, “el hijo del hombre”. Cristo será el legítimo actante de un proceso que los dioses no podían

---

<sup>646</sup> *Ibid.*, pp. 41-42. << He buscado mucho tiempo el secreto de estas composiciones cuya frescura no consiguen atacar los siglos, hasta que me he dado cuenta –probablemente después de todo el mundo– de que el tiempo no los alcanzaba porque nunca había entrado en ellas.>> pp. 33-34.

<sup>647</sup> *Ibid.*, p. 42. << La poésie a tout pouvoir sur le mouvement des astres, et le soleil ne se couche que lorsqu'il n'y a plus rien à regarder sur la terre. >> p. 34.

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 42. << [...] la obstinación de esos dioses por conquistar a simples mortales tenía algo de lastimoso; querían hacerse hombres, y lo más a menudo sólo conseguían hacerse toros o medios caballos. >> p. 34.

conseguir, de la misma manera que el marxismo, como vimos anteriormente, es un intento fallido de dar un sentido integral al hombre que el cristianismo, según consideración de Frossard, sí hará con éxito.

<< Les intrusions des personnages de l'Olympe n'irritaient nullement ma jeune incroyance. Au contraire ; elles se faisaient avec tant de naturel qu'elles n'avaient plus rien de surnaturel. >> <sup>649</sup>

La convivencia e interferencias entre lo divino y lo humano, principio motriz de la *Ilíada*, no resultaba escandalosa para la credulidad de un niño, más receptivo y abierto a sucesos extraordinarios. Pese a que con el tiempo se irá endureciendo la coraza realista de nuestro autor, será a través de un suceso sobrenatural, ahora sí escandaloso, como volverá a abrir las puertas de su percepción en cuanto a lo religioso. Se retoma, por tanto, una receptividad que es propia de la infancia. Cómo no rememorar la sentencia evangélica: “Yo os aseguro: si no cambiáis y os hacéis como los niños no entraréis en el Reino de los Cielos.”<sup>650</sup>

## 5.8. Personalidad

Desde luego, el recorrido hecho hasta ahora nos ha dibujado ciertas facetas concretas de nuestro protagonista. En la escritura autobiográfica, el “yo” literario se presupone concuerda con el “yo” real, es convención genérica, según el *pacto* de Lejeune que veremos en la última parte. No obstante, nos vamos a detener aquí en algunos datos biográficos y algunos comentarios que, dentro de *Dieu existe*, hablan de la personalidad y circunstancias del autor. Todo, claro está, con vistas a encuadrar lo mejor posible el hecho de la conversión al que nos vamos aproximando con inminencia. Principalmente, detallaremos algunos aspectos de la adolescencia y la primera juventud, que compondrán el marco vital del proceso.

---

<sup>649</sup> *Ibid.*, p. 42. << Las intrusiones de los personajes del Olimpo no irritaban de modo alguno a mi juvenil incredulidad. Al contrario, se producían con tanta naturalidad que nada tenían de sobrenatural. >> p. 34.

<sup>650</sup> Mt. 18, 3.

Ya hemos señalado que, probablemente por la alargada sombra paterna, André se fue especializando en la decepción de expectativas y una creciente indisciplina, cumpliendo deficientemente sus compromisos con el liceo primero y con la Escuela de Artes Decorativas después<sup>651</sup>. Cada vez más proclive a la soledad, había mostrado gusto y facultades para el dibujo y la arquitectura, pero en cuanto le buscaban una oportunidad, se salía por la tangente. No será ni la primera ni la última de las adolescencias que sufren de inconstancia y rebeldía. Con esto queremos decir que no es ésta razón para considerar cierta veleidad en el carácter de Frossard o una psique con la voluble naturaleza que puede llevar a alucinaciones místicas, por ejemplo. Consideremos, además, que el autor, como hombre de inteligencia y humor, no duda a la hora de ridiculizarse o mostrar sus defectos; lo vemos como un mecanismo irónico más, pero también como prueba de una mente autoconsciente y autocrítica, que equivale a decir sana. Así pues, adolece porque está en la edad, pero no podremos considerar su descubrimiento como una crisis de juventud, ya que perdurará hasta la muerte del autor. Hecha la aclaración, leamos:

<< Mais je connaissais mon art de décevoir sur le bout du doigt. S'intéressait-on à mes temples grecs ? Je faisais de la caricature, pour écrire des contes quand on publiait mes dessins. On me voyait romancier : je me consacrai au canotage sur les plans d'eau de la région parisienne, si bien qu'à la fin mon père n'y tint plus et me mit en demeure de gagner ma vie. >><sup>652</sup>

Avancemos ahora hasta el Frosard inmediatamente anterior a la conversión, en cuya visión del mundo se detiene la obra para marcar el contraste, la transformación que se obra súbitamente. Seguiremos comparándolo con Paul Claudel, ya que ambos se convierten en edad semejante, a los 18 años el poeta, a los 20 el periodista. Describe así Claudel su estado ideológico y mental previo al acontecimiento:

---

<sup>651</sup>Cfr. Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 113.

<sup>652</sup>*Ibid.*, *op.cit.*, pp. 127-128. << Pero yo conocía al dedillo mi arte de decepcionar. ¿Se interesaban por mis templos griegos? Me dedicaba a la caricatura para escribir cuentos cuando se publicaban mis dibujos. Se me veía novelista: me dedicaba al remo en las aguas de la región parisense, aunque al fin mi padre no pudo aguantar más y me intimó a ganarme la vida.>> p. 120.



<< Había olvidado completamente todo lo que respecta a la religión, y en este campo me encontraba en el estado de ignorancia de un salvaje. [...] estado habitual de aturdimiento y desesperación [...] >><sup>653</sup>

En Frossard sí encontramos esa ignorancia respecto a lo religioso, aunque no un estado de desespero como el descrito por el literato. Frossard se encontraba apoltronado en unas posiciones ideológicas y carecía de búsqueda existencial, a diferencia de Claudel, sobre todo a raíz de la lectura de Rimbaud<sup>654</sup>. He aquí una muestra más del principal interés del caso que nos ocupa, la falta de disposición o idoneidad<sup>655</sup>. Aún en el caso del poeta, podríamos hablar de un movimiento de búsqueda existencial que pudiera aproximarle a posiciones trascendentes; no es el caso de Frossard. Puede que siguiendo en la línea de la auto-caricatura suave, nos describe su estado de pensamiento de forma, cuanto menos, poco ponderada, producto de la dejadez y la indiferencia; en cualquier caso, más tendente al escepticismo que a idealismo de ningún tipo:

<< [...] quel était mon idéal dans la vie. C'est ce que je ne m'étais jamais demandé./ J'avais des idées, qui venaient en droite ligne du fonds paternel, égayées d'un soupçon de scepticisme voltairien ; mais un idéal ? Qu'était-ce qu'un idéal ? Je n'étais pas sûr de le savoir. >><sup>656</sup>

En este caso sucede algo semejante a lo visto respecto al ateísmo diseccionado más arriba. Decíamos que el ateo estaba más próximo al creyente que el indiferente; pues bien, en este caso pasa algo comparable. Si, e insistamos en que esto no es más que una posibilidad que planteamos, Frossard fuera un marxista comprometido o, simplemente, alguien entregado a una causa concreta, cabría suponer en él el temperamento de un militante, sea de la ideología que sea. No obstante, pese a una inmersión total durante dos décadas en un ambiente socialista militante, Frossard se sigue mostrando algo indiferente o, al menos, no comprometido. Así pues, siguiendo la

---

<sup>653</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1009.

<sup>654</sup> *Ibid.*, p.1009.

<sup>655</sup> << Entonces ocurrió lo inesperado. Y luego quisieron a toda costa hacerme reconocer que la fe venía rondándome soterráneamente, que sin yo saberlo estaba predispuesto a recibirla y que, por tanto, mi conversión no había sido más que una toma de conciencia precipitada por un estado del espíritu que me empujaba a creer desde mucho tiempo atrás./ Error. Si había en mí alguna predisposición hacia algo, era la ironía con respecto a la religión, y si mi estado de ánimo hubiera podido resumirse en una palabra, esa palabra habría sido: indiferencia.>> Frossard, A., *Preguntas...*, pp. 32-33.

<sup>656</sup> Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 132. << [...] cuál era mi ideal en la vida. Justo lo que nunca me había planteado./ Tenía ideas, que procedían directamente de la heredad paterna, adornadas con un pizca de escepticismo volteriano; pero ¿un ideal? ¿Qué era un ideal? No estaba seguro de saberlo.>> p. 124.

idea de que los lados opuestos se aproximan más que la medianía templada, André se nos muestra una vez más como el menos susceptible de los sujetos para una conversión súbita; a no ser, sobra decirlo, que la fuente de este cambio sea foráneo al propio protagonista que, en tal caso, sería pasivo.

Continúa poco después ahondando en su escepticismo, en este caso a propósito de la profesión que ejercía cuando sobrevino la revelación, el periodismo:

<< Mon métier n'a rien fait pour atténuer mon scepticisme [...] Je l'exerce trop jeune et depuis trop peu de temps pour qu'il ait pu m'apporter de ces déceptions qui peuvent créer en soi un vide, une sensation de solitude favorable à l'éclosion du sentiment religieux. >><sup>657</sup>

Aquí se descarta cualquier tipo de desazón existencial previa. Es explícito, nada “favorable à l'éclosion du sentiment religieux”.

<< Je n'ai pas d'angoisses métaphysiques. [...] Je crois avec nos amis socialistes que le monde est une politique et une histoire, et la métaphysique le plus décevant des passe-temps. De toute façon, si je croyais qu'il existât une vérité, les prêtres seraient les dernières personnes auxquelles j'irais la demander, l'Eglise, que je ne connais que par quelques-unes de ses malfaçons temporelles, le dernier endroit où j'irais la chercher. >><sup>658</sup>

Materialismo, inmanentismo, marxismo y anticlericalismo son los primeros componentes de la contraposición, de la estructura antitética que motiva el libro. Recordamos las propias palabras de Frossard: “[...] este libro no cuenta cómo he llegado al catolicismo, sino cómo no iba a él cuando en él me encontré.”<sup>659</sup>. No se trata de que no tuviera inquietudes religiosas, sino que no tenía inquietud metafísica de

---

<sup>657</sup> *Ibid., op.cit.*, p. 159. << Mi oficio nada ha contribuido para atenuar mi escepticismo [...] Lo ejerzo demasiado joven y desde hace demasiado poco tiempo para ocasionarme esas decepciones que pueden crearnos un vacío, una sensación de soledad favorable para la aparición de un sentimiento religioso.>> p. 151.

<sup>658</sup> *Ibid., op.cit.*, p. 158. << No tengo angustias metafísicas. [...] Creo, con nuestros amigos socialistas, que el mundo es una política y una historia, y la metafísica el más decepcionante de los pasatiempos. De todas formas, si creyera que existiese una verdad, los sacerdotes serían las últimas personas a las que iría a preguntarla, la Iglesia, a la que no conozco sino a través de algunas de sus chapuzas temporales, el último lugar donde iría a buscarla.>> p. 150.

<sup>659</sup> *Ibid.*, p.14.

ningún tipo, por lo tanto, no podemos decir que la conversión viniera a responder a ninguna necesidad previa; así pues, será doblemente sorprendente.

Empero, sí encontramos, en un pasaje lleno de paisajismo lírico, preguntas sobre el sentido en la infancia, pues, al fin y al cabo, ya sea de forma latente o sofocada, las preguntas metafísicas son inherentes a la condición humana:

<< Je mettais à profit le retour nocturne de l'infini pour échapper au contour aboli des choses, et j'errais je ne sais où, entre la terre et la lune, tous les sens en éveil, cherchant à surprendre je ne sais quel secret, je ne sais quel dialogue entre le brin d'herbe et la nébuleuse. J'étais sûr que tous ces mondes mystérieusement agencés, et dont je soupçonnais la connivence, finiraient par dire un mot de trop qui me livrerait la clé de l'énigme. J'allais en silence au-devant d'une vérité imminente, et c'est au moment où j'allais deviner que le sommeil effaçait brusquement le tableau où la nuit inscrivait ses signes. >><sup>660</sup>

Se apunta aquí un principio casi simbolista, según la concepción baudeleriana, en tanto que descubrimiento de las correspondencias ocultas entre los objetos sensibles, “dialogue entre le brin d'herbe et la nébuleuse”. En cuanto que “signe” de las realidades, cabría suponer un significado, ya que signo, señal o símbolo remite necesariamente a un concepto referido. Se presiente una “mot” –y atendamos a que la alegoría o interpretación estriba en componentes comunicativos, dialógicos, donde el receptor será el sujeto y el Creador, o la creación, el emisor del lenguaje misterioso- que desentrañará “l'énigme”. Existe pues un proceso de descodificación que corresponde al hombre como interlocutor de lo creado. Nos encontramos ante un presentimiento del sentido, un acercamiento a lo que, a raíz del acontecimiento, se convertirá en certeza, verdad, más que “imminente”; y se produce, una vez más, durante la infancia incontaminada.

Frossard evoca poéticamente estos esgarces con el significado de la noche a sabiendas, creemos, de que se trataba del germen de la interrogación metafísica que, a

---

<sup>660</sup> *Ibid.*, p. 26. << Utilizaba el retorno nocturno de lo infinito para escapar, por no sé dónde, entre la tierra y la luna, con todos los sentidos alerta, en busca de sorprender no sé qué secreto, no sé qué diálogo entre la brizna de hierba y la nebulosa. Estaba seguro de que todos esos mundos misteriosamente arreglados, cuya connivencia suponía, acabarían por decir una palabra de más que me daría la clave del enigma. Marchaba en silencio al encuentro de una verdad inminente y, en el momento en que iba a adivinar, el sueño borraba bruscamente la pizarra donde la noche inscribía sus signos. >> p. 18.

pesar de ser soterrada durante la adolescencia y primera juventud, será colmada con la revelación. Se desprende nuestro autor de todo humorismo para presentarnos, respetuosamente, los primeros avances frustrados -“le sommeil effaçait”- de búsqueda de razón existencial. Será luego, y de repente, cuando alcance la auténtica lucidez, cuando despierte a la verdad. Ya no habrá entonces “sommeil”, sino vigilia vidente, despertar de la razón que hará legible la escritura celeste, aquí en su doble significado.

### **5.9. Hacia la conversión, Willemin**

Para adentrarnos en la conversión de André Frossard, tenemos que hacerlo de la mano de Willemin, como él lo hizo. Este joven periodista fue el desencadenante sin el cual no se hubiera obrado el cambio que se relata en *Dieu existe*. Ya hemos visto cómo Frossard llevaba un camino vivencial e ideológico que jamás se hubiera cruzado con revelación de ningún tipo, y mucho menos católica. Hacía falta, por consiguiente, la introducción de una fuerza exterior, aún humana, que pudiera modificar la inercia existencial de nuestro protagonista. El propio texto reconoce este protagonismo, y lo vemos, entre otras cosas, en la pormenorizada descripción física que de Willemin se efectúa al reconstruir el primer encuentro de éste con Frossard. Se produjo a la puerta del Instituto Anatómico Forense, pues ambos, aunque en periódicos distintos, trabajaban como periodistas en la sección de sucesos:

<< C’était un garçon de vingt-cinq ou vingt-six ans, aux cheveux en brosse douce et à la mine malicieuse. La fumée d’une cigarette qu’il tenait presque verticalement entre ses lèvres serrées l’obligeait à plisser les paupières, et multipliait les rides ironiques sur un visage dont toutes les lignes revenaient sur elles-mêmes comme des points d’interrogation. Toute sa personne suggérait l’idée d’un rire contenu et ficelé à grand-peine, qui parvenait à s’échapper de temps en temps par un coin de la

bouche ou par la lucarne brusquement ouverte d'un œil crépitant d'étincelles bleues. >><sup>661</sup>

Durante este primer encuentro, Willemin pregunta a Frossard sobre sus ideales. Con el escepticismo que vimos en el apartado anterior, contesta “el *rowing*”<sup>662</sup>, “bajo la probable inspiración de los barcos que descendían por el Sena bajo nuestros pies, o pensando en mi expansión favorita”<sup>663</sup>. La contestación produjo una considerable hilaridad en su interlocutor, lo que, de alguna forma, patentó la ridiculez de su ideario:

<< Je me vis, parti de nulle part, ramant éternellement à hauteur d'idéal pour n'aller nulle part, et je me mis à rire aussi, plus discrètement, toutefois.>><sup>664</sup>

Se separaron entonces para volver a encontrarse un año después por casualidad, al entrar Frossard a trabajar en el mismo periódico. Comenta al respecto: “Mais le hasard, dit Napoléon, ne fait jamais rien.”<sup>665</sup> Vemos aquí un ejemplo más de la reconsideración de los hechos pretéritos a la luz de la conversión, considerando, por tanto, todo el recorrido previo como un itinerario fijado, ¿predestinado?, para arribar a la epifanía. Esto choca frontalmente con la idea sugerida de que el encuentro con la divinidad se produjo azarosamente o, mejor dicho, insospechadamente. Pues, si siguiéramos la idea de causalidad propuesta y ateniéndonos a la inclinación teocéntrica del escrito, cabría suponer que todos los acontecimientos narrados previos a la conversión tenían inscritos el destino del descubrimiento divino. Quizás sea exagerado aplicar la frase del prócer francés a todos los sucesos presentados en el texto, ya que esta cita está ceñida a los encuentros concretos con Willemin, como hemos dicho, propiciador fundamental de la conversión. Así, según viene sugerido en las palabras de Frossard, la divinidad encauzaría los hechos, a través de Willemin, para desembocar en la revelación ulterior. Es decir, a partir de la irrupción de Willemin, Dios comienza a

---

<sup>661</sup> *Ibid.*, pp. 131-132. << Era un muchacho de veinticinco o veintiséis años, de cabellos en suave cepillo y cara maliciosa. El humo de un cigarrillo, que se sostenía casi verticalmente entre sus labios cerrados, le obligaba a fruncir con gracia sus párpados y multiplicaba los pliegues irónicos de un rostro en el que todas las líneas volvían sobre sí mismas como puntos de interrogación. Toda su persona sugería la idea de una risa contenida y sujeta con gran esfuerzo, que lograba escaparse de vez en cuando por un ángulo de la boca o por la lumbrera bruscamente abierta de una mirada chispeante de centellas azules.>> pp. 123-124.

<sup>662</sup> El remo.

<sup>663</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>664</sup> *Ibid.*, p. 133. << Me vi, salido de ninguna parte, bogando eternamente —con elevación de ideal— para ir a ninguna parte, y me puse a reír también, más discretamente, sin embargo.>> p. 125.

<sup>665</sup> *Ibid.*, p. 133. << Pero el azar, dijo Napoleón, jamás es la causa de algo.>> p. 125.

dirigir activamente los pasos del futuro converso. No se nos escapa que todo esto es teológico, más aún, precipitadamente teológico; sin embargo, creíamos necesaria una posible justificación a la frase de Napoleón, pues en un texto conciso y de una relevancia tal para el autor, no podemos otorgar gratuidad a los elementos. Eso sí, habrá que poner en valor el estilo sugerente, estratificado y poco tajante de nuestro autor, pudiendo ser la cita en cuestión, una idea lanzada al aire sin solución de continuidad; la presentación de un elemento probable que no necesariamente habrá que considerar como dogmático. Digamos, por último, que el misterio es un componente fundamental del ente divino y que, por lo tanto, no podemos pretender esquematizar todos los acontecimientos dentro de una estructura lógica. Los pasos que llevan a la conversión no se presentan, creemos a tenor de los testimonios, con la regularidad de los peldaños de una escalera. Dirá san Pablo: “¡Cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos!”<sup>666</sup>. De cualquier forma, en las conclusiones de estas páginas propondremos una solución a este respecto.

Lo cierto es que volvieron a encontrarse como colegas en un mismo espacio de trabajo. Willemin, ahora que lo conocía con más profundidad, era todo lo opuesto a Frossard, lo que redundaba en la idea propuesta más arriba: hace falta un algo diferente para cambiar la inercia. Presentamos a continuación las descripciones antitéticas que elabora el autor, “comme un attelage de siamois dépareillés”<sup>667</sup>:

Frossard: << Lymphatique, vaguement amer de cette amertume dont on croit à vingt ans qu’elle va bien au teint, peu sociable, j’étais de ces rêveurs sans rêves que l’on dérange toujours quand ils n’ont rien à faire.>><sup>668</sup>

Willemin : << Vif, abondamment doué, pressé de vivre, Willemin était pourvu d’un sens drolatique de la vie qui faisait de l’existence avec lui un

---

<sup>666</sup> Rm. 11, 33b.

<sup>667</sup> Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 136. << [...] como una yunta de siameses desparejados. >> p. 128.

<sup>668</sup> *Ibid.*, p. 134. << Linfático, vagamente amargo, con esa amargura que a los veinte años se cree que sienta bien a la tez, poco sociable, yo era de esos soñadores sin sueños que siempre se distraen cuando nada tienen que hacer. >> p. 126.

poème fantasque où les nécessités de la rime l'emportaient couramment sur celles de la logique. >><sup>669</sup>

En la primacía del sentido poético que se describe en el carácter de Willemín, vemos un reflejo de la capacidad poética que destacamos en la *Ilíada*. Por tanto, la amistad con Willemín, como lo hiciera el poema homérico durante la infancia, representa la posibilidad de una alternativa al materialismo, una nueva perspectiva que se emancipa del inmanentismo. Si bien no podemos atribuir a Willemín la fractura de las concepciones materialistas de Frossard, sí podemos poner en valor su influencia en tanto que constatación de esa posibilidad. Algo hubo de influir a tenor de la admiración con que Frossard rescata sus estudios abnegados de medicina y su carácter independiente<sup>670</sup>, en marcada oposición a su tendencia abúlica y dispersa. Nos encontramos, pues, ante la figura que sirve para *suscitare semen Christi*, análogamente a los casos vistos de Paul Claudel y Manuel García Morente. Más parecido, creemos, al caso del francés, ya que el suceso del martirio del yerno del español<sup>671</sup>, queda claramente emparentado con la figura de san Esteban en el caso paulino. Sin embargo, tanto en el caso presente como en el de Claudel, no podemos hablar de sangre de mártir, sino más bien del encuentro con alguien que abriera una nueva perspectiva; metafísica en el caso de Claudel con la lectura de Rimbaud, y metafísico-católica en el de Frossard a través de Willemín. Esto, más que con el caso paulino, les emparenta con la conversión de san Agustín de Hipona, y las figuras de Ambrosio<sup>672</sup> y Simpliciano<sup>673</sup>, amén de su progenitora, quienes colaborarían en el abandono del maniqueísmo y la conversión al cristianismo del tagastense. Sin embargo, como veremos, a diferencia de Agustín, parece que el testimonio de Willemín no hace mella en las convicciones de Frossard, al menos no en un primer momento, siendo la próxima conversión un acto, aunque propiciado inconscientemente por Willemín, no debido a su actividad evangelizadora.

Éste, como cabe suponer por lo expuesto, era católico:

---

<sup>669</sup> *Ibid.*, p. 134. << Vivo, abundantemente dotado, impaciente por vivir, Willemín poseía un extraño sentido de la vida, que hacía de la existencia con él un poema fantástico, al que las necesidades de la rima alzaban con frecuencia sobre las necesidades de la lógica. >> p. 126.

<sup>670</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 135-136.

<sup>671</sup> Ver, en este mismo estudio, el apartado dedicado a la cuestión.

<sup>672</sup> Cfr. San Agustín de Hipona, *Confesiones*, *op.cit.*, V, 13-14.

<sup>673</sup> Cfr. *Ibid.*, VIII, 1-2.

<< Catholique de naissance, il avait « perdu la foi » vers quinze ans pour la retrouver dans les circonstances originales qui convenaient à son génie. Assistant un jour à une conférence du philosophe chrétien Stanislas Fumet<sup>674</sup>, il lui avait semblé que l'orateur faisait grand cas d'écrivains du XIX siècle, tel Ernest Hello<sup>675</sup> dont il n'avait jamais entendu parler, ni en classe, ni ailleurs. « Si je ne sais même pas le nom de penseurs aussi considérables, se dit-il, c'est donc que je ne sais rien » ; sur quoi il s'en trouva bien. La foi, en revenant, lui apportait deux cadeaux inattendus : la joie, la liberté d'esprit. C'est du moins ce qu'il m'affirmait, sans me convaincre. >><sup>676</sup>

El testimonio de conversión del propio Willemin fue una forma de protréptica, es decir, una exhortación al lector para que cambie de vida según el modelo que se propone. Se trata de una forma de *exempla* que emplearon las escuelas filosóficas durante los primeros siglos del Imperio y que, lógicamente, fue empleado luego por apologetas cristianos, tal es el caso del *Protréptico* de Clemente de Alejandría<sup>677</sup>. También encontramos narraciones de conversiones ajenas en el escrito autobiográfico de san Agustín, como el caso de Antonio<sup>678</sup>, con idéntica finalidad. Es de suponer que Willemin no conocía tan preclaros antecedentes, pero su intención era la misma, proponer su itinerario religioso como acicate para que Frossard se iniciara en la búsqueda; aunque, como leemos al final del fragmento, Frossard no se mostró muy receptivo. Son claras, por otra parte, las resonancias socráticas en la reintegración de Willemin a la fe católica, “c'est donc que je ne sais rien”, y también lo será su prédica, basada, según nos relata Frossard, en la mayéutica o, al menos, en desenmascarar la ignorancia:

---

<sup>674</sup> Stanislas Fumet, [1896-1983]. Ensayista, poeta, crítico y editor. Figura destacada del catolicismo social.

<sup>675</sup> Ernest Hello, [1828-1885]. Escritor católico con trabajos en el campo de la literatura, la filosofía y la teología.

<sup>676</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 137. << Católico por su nacimiento, había “perdido la fe” hacia los quince años, para volverla a encontrar en las circunstancias originales que convenían a su genio. Un día asistía a una conferencia del filósofo cristiano Stanislas Fumet, le había parecido que el orador prestaba gran atención a escritores del siglo XIX, como Ernest Hello, de los que nunca había oído hablar, ni en clase, ni en parte alguna. “Si no sé ni el nombre de pensadores tan importantes, se dijo, es que sé bien poco, luego nada sé”; después de lo cual se fue a hacer acto de humildad en una iglesia, y se encontró bien. La fe, al volver, le trajo dos regalos inesperados: la alegría, la libertad de espíritu. Eso por lo menos afirmaba, sin convencerme. >> p. 129.

<sup>677</sup> Cfr. García de la Fuente, O., Introducción a San Agustín, *Confesiones*, *op.cit.*, p.9.

<sup>678</sup> Cfr. *Ibid.*, VIII, 6.



<< L'humilité lui ayant réussi, il entreprit de l'inculquer aux autres. Sa méthode, excessivement simple, consistait à leur faire sentir à quel point ils pouvaient être des ânes, devant la vie, devant le monde, marchant en aveugles à la lisière de l'infini, et combien ils gagneraient à le reconnaître sans plus attendre, en mettant à profit l'occasion de s'humilier que l'amour du prochain lui faisait une obligation de leur offrir. >><sup>679</sup>

Pese a la admiración que Frossard le profesaba y a la amistad entre ambos, éste no parecía claudicar ante los embates catequéticos de aquél. Discutían sobre los más diversos temas, cada uno atrincherado en su posición; sin embargo, como decíamos a propósito del ateísmo, los contrarios se encuentran más próximos entre sí que la medianía respecto a cualquiera de los extremos – “plus que jamais séparés, plus que jamais inseparables”-:

<< L'actualité nous proposait son carrousel ordinaire de crimes et d'absurdités : chacun tirait la morale du consternant défilé dans le sens de ses convictions, lui le voyant commandé par la gauche, moi par la droite. Constatation faite de nos désaccords, nous couchions sur nos positions, plus que jamais séparés, plus que jamais inséparables. >><sup>680</sup>

Cuenta que “avec l'espoir de porter un coup décisif”, Willemin le prestó el libro *Una nueva Edad Media* de Nicolás Berdiaeff<sup>681</sup>. No le causó mucha impresión al joven Frossard, más aún le pareció tramposo la utilización del actante divino a modo de *deus ex machina*, comparando los métodos del escritor de Kiev con una mala novela policíaca que se resolviera por inspiración divina<sup>682</sup>. Según Frossard, el filósofo partía de una premisa religiosa, lo que le pareció una trampa metodológica y, por ende, el libro no le causó el más mínimo efecto<sup>683</sup>. Al comunicarle su decepción a Willemin, éste lo entendió al revés y recibió con alborozo la noticia. Podemos imaginarnos, sólo eso

<sup>679</sup> Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 120 << Puesto que la humildad le había conquistado, emprendió la tarea de inculcarla a los demás. Su método, excesivamente simple, consistía en hacerles sentir hasta qué punto podían ser asnos ante la vida, ante el mundo, marchando a ciegas por los confines del infinito, y cuánto ganarían reconociéndolo sin aguardar más, aprovechando la ocasión de humillarse que el amor del prójimo se obligaba a ofrecerles. >> pp. 129-130.

<sup>680</sup> *Ibid.*, p. 139. << La actualidad nos mostraba su cabalgata habitual de crímenes y absurdidades: cada uno sacaba la moraleja del lamentable desfile, de acuerdo con sus convicciones; él viéndolo maniobrado por las izquierdas, yo por las derechas. Hecha la comprobación de nuestros desacuerdos, nos tumbábamos sobre nuestras posiciones, más que nunca separados, más que nunca inseparables. >> p. 131.

<sup>681</sup> Nikolái Aleksándrovich Berdiáyev.

<sup>682</sup> Cfr. Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 153.

<sup>683</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 154.

porque no tenemos base textual, los remilgos y divagaciones con que intentaría comunicar, a su admirado amigo, que no le había impresionado el libro que tan solícitamente le animó a leer. Willemin, creyendo lo contrario, propuso una comida para festejarlo y Frossard, a la vista de un buen rato de conversación con un amigo del que “gustaba de su compañía”, prefirió no sacarlo de su error hasta más tarde. No obstante, en las circunstancias fortuitas que rodearon esa comida, se obrará la conversión:

<< Puisque nous allions dîner, il serait bien temps, pensai-je, de le détromper au dessert. Tel fut le malentendu exemplaire dont j’ai dit quelques pages plus haut qu’il était au commencement de ma conversion.>><sup>684</sup>

## **5.10. Conversión**

### **5.10.1. Momentos previos**

Frossard, al igual que hiciera Morente, recorre pormenorizadamente los momentos previos a la conversión, ralentizando el ritmo de la narración y enfocando detalles que, en cualquier otra parte del libro, hubieran pasado desapercibidos:

<< Je donne maint détail qui peut paraître insignifiant. Le lecteur voudra bien considérer que l’on est fort enclin à entrer dans les détails, quand on a eu l’étrange fortune d’assister à sa propre naissance. >><sup>685</sup>

<< Si le refiero a usted estos nimios detalles, es porque me parecen útiles para el conocimiento del estado de espíritu que se iba apoderando de mí.>><sup>686</sup>

---

<sup>684</sup> *Ibid.*, pp. 154-155. << Puesto que íbamos a cenar, pensaba, ya habría ocasión de desengañarle a los postres. Este fue el malentendido ejemplar del que ya he dicho, unas páginas antes, que se encontraba en el comienzo de mi conversión. >> pp. 146-147.

<sup>685</sup> *Ibid.*, pp. 155-156. << Doy más de un dato que puede parecer insignificante. El lector tendrá la bondad de reconocer que uno está muy inclinado a entrar en detalles cuando ha tenido la extraña fortuna de asistir a su propio nacimiento.>> p. 147.

<sup>686</sup> García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, p. 12.

<< Permítame usted que a su narración [del hecho] circunstanciada anteponga algunos pormenores, cuyo previo conocimiento me parece necesario o al menos muy conveniente. >><sup>687</sup>

Es distinta la intención, según sus testimonios, no obstante. Mientras que García Morente antepone circunstancias vitales, psicológicas y fisiológicas en pos de una posible explicación casuística del encuentro divino, Frossard se detiene por la razón contraria, que es: mostrar cómo nada hacía sospechar su conversión súbita. No extraemos esta conclusión a base de la última cita, pues en ella el francés parece remitir más bien a un componente emotivo; la importancia decisiva que el protagonista otorga al momento próximo de la conversión ensalza los sucesos anteriores, aparentemente triviales, haciéndolos dignos de mención en virtud del hecho al que condujeron. Esa prolijidad descriptiva es extensible a cualquier parcela humana, siendo el comunicador proclive a dibujar escrupulosamente los hechos que rodean el meollo de lo narrado, más aún si existe carga emotiva. Se trata, según desprendemos de las palabras de Frossard, de una contaminación por proximidad; es decir, todos los hechos circundantes se contagian de su relevancia en cuanto que contextualizan el acontecimiento; con más razón si se trata del “*propre naissance*”.

No obstante, no podemos olvidar la premisa del escrito en su globalidad: lo imprevisto de la conversión según la falta de idoneidad del sujeto pasivo. Ésta es la razón que nos lleva a contraponer la intención de Morente y Frossard, pese a que ambos se apliquen en parecido procedimiento: uno intenta buscar explicaciones a su conversión, mientras que el otro intenta demostrar que no hay explicación posible para la suya. Además, no cabría pedir la paciencia del lector en este caso, ya que los movimientos anteriores a la conversión por los que se disculpa ocupan dos páginas escasas, mientras que la narración autobiográfica desde la infancia, no siempre pertinente en cuanto a la conversión que titula el libro, ostenta el protagonismo cuantitativo sin discusión posible, tal y como indicamos en el inicio del apartado dedicado a la conversión del periodista.

Aún quedaría una tercera posibilidad que será por la que nos decantaremos en este particular, y lo haremos porque es achacable a una de las técnicas más frecuentadas por nuestro autor: la ironía. Al repasar el itinerario seguido por Willemin desde que

---

<sup>687</sup> *Ibid.*, p. 11.

salieron del periódico, lo hace comparando sus intentos por adivinar a qué lugar irían a cenar según el recorrido, ya que su amigo no se lo había hecho saber. Así, cuando atraviesan el Sena, concluye que no sería en su casa. Al pasar la calle Mouffetard, quedaba descartada la freiduría. Y así, “L’itinéraire devenait d’ailleurs de moins en moins explicable”<sup>688</sup>. Rodearon el Barrio Latino hasta llegar a la calle Ulm. Allí, Willemin entró en una capilla proponiéndole a Frossard que lo acompañara o lo esperara en la puerta. Como era de esperar, en un principio, optó por la segunda opción. En el ecuador del recorrido está inserta la disculpa que está siendo materia de discusión, a la vista de lo cual, creemos que se trata de una ironía de Frossard, dando a entender que su amigo le conducía premeditadamente hacia la capilla de la calle Ulm con la intención de cuajar el cambio que, según su errónea percepción sobre el efecto que tuvo en su amigo el libro *Una nueva Edad Media*, debía de estar próximo. Erró únicamente las razones.

Igualmente, considerando la cita como una referencia velada a la intención de Willemin de hacerle entrar en un lugar sacro, solventaríamos los problemas surgidos en las dos hipótesis anteriores. La disculpa sería mendaz, pues no se extiende en demasía en las localizaciones previas a la capilla como para apelar al lector solicitando paciencia. Igualmente, la intención de subrayar la falta de idoneidad no sería tal, pues, si bien su crianza e ideología son escollos para una posible conversión, no lo será un recorrido anodino por las calles parisinas. En vista de todo lo anterior, concluimos que se trata de una ironía para sugerir las intenciones de su amigo.

Comentado lo anterior, veamos el estado previo de Frossard en la antesala de la conversión y cómo éste, tal y como se encarga de demostrar el autor a lo largo del capítulo 27, descarta cualquier tipo de predisposición positiva.

<< Mon état intérieur? A s’en tenir au relevé que la conscience peut fournir d’elle-même, parfait, je veux dire, sans aucune de ces perturbations dont on prétend qu’elles prédisposent au mysticisme. >><sup>689</sup>

Igual que Morente, Frossard enumera las circunstancias anímicas, ideológicas y fisiológicas previas a la epifanía, pues recordemos, y ahora lo veremos con más

---

<sup>688</sup> Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 156. Todo el itinerario descrito se encuentra en el capítulo 26.

<sup>689</sup> *Ibid.*, p. 157. << ¿Mi estado interior? De atenerse al informe que la conciencia puede dar de sí misma, perfecto, quiero decir, sin ninguna de esas perturbaciones que, según se pretende, disponen al misticismo. >> p. 149.

detenimiento, ésta se produce en un momento y lugar concretos. No obstante, como vimos más arriba, las intenciones son divergentes, aunque en el fondo idénticas, ya que ambos buscan descartar cualquier tipo de condicionamiento material; pero mientras Morente parte de la posibilidad de ésta, Frossard de la imposibilidad. La diferencia estriba en la consideración de la sobrenaturalidad, mientras que Frossard la admite abiertamente<sup>690</sup>, Morente se muestra más reservado y pudoroso al respecto:

<< Repito que, aun a trueque de aburrir a usted con nimiedades, es necesario el relato de antecedentes que acaso puedan contribuir a hacer plausible una explicación natural del hecho, que a mí me parece sobrenatural. >><sup>691</sup>

Esta discordancia puede deberse a los diferentes temperamentos de ambos protagonistas, que, a su vez, se refleja en la escritura: Morente prudente, humilde –al menos tras la teofanía-, correcto, metódico; Frossard irónico, artístico, sagaz, contundente. También habrá que considerar los diferentes momentos de escritura: Morente redacta una carta privada sobre un hecho reciente que no ha comunicado a nadie con detalle; Frossard escribe una autobiografía pública muchos años después de un hecho que jamás calló. Por otra parte, la conversión del filósofo se produce tras unos días de incertidumbre y angustia, frente al periodista que, como veremos enseguida, llegó a su “prope naissance” como un despreocupado paseante. Vamos a recuperar los encabezados de los distintos párrafos del capítulo 27 donde enumera, acompañados de sendas especificaciones, las distintas características que le hacían una presa poco predispuesta para los raptos religiosos:

<< Je n’ai pas de chagrin d’amour [...] Je n’ai pas d’angoisses métaphysiques [...] Je n’ai point de soucis, je n’en donne pas aux autres [...] Ma santé est bonne ; je suis heureux [...] Je n’éprouve enfin aucune curiosité des choses de la religion, qui sont d’une autre époque. >><sup>692</sup>

A continuación se presentan dos frases que, además de fijar temporalmente el hecho catalogado, por tanto, como acontecimiento delimitable, sirven para resaltar el

---

<sup>690</sup>Cfr. *Ibid.*, p.12.

<sup>691</sup> García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, p. 14.

<sup>692</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, cap. 27. << No tengo penas de amor [...] No tengo angustias metafísicas [...] No tengo preocupaciones, no las causo a los demás [...] Mi salud es buena; soy feliz [...] En fin, no siento curiosidad alguna por las cosas de la religión, que pertenecen a otra época. >> cap. 27.

contraste y la brusquedad del cambio inminente, así como interesar al lector con el adelantamiento sumario del suceso motriz del escrito. Lo dijimos al principio: Frossard emplea los recursos literarios con deliberación:

<< Il est dix-sept heures dix. Dans deux minutes, je serai chrétien. >><sup>693</sup>

Semejante procedimiento emplea al comienzo del siguiente capítulo, en un párrafo encabezado por el ablativo absoluto “Athée tranquille”, describe la impaciencia que le llevó a entrar en la iglesia para apremiar a su amigo. En ella, ese mismo día, “8 juillet”, se produjo la conversión. En apenas cinco minutos se obra la transformación, de ahí que el calificativo “tumbativa” sea acertado:

<< Entré à dix-sept heures dix dans une chapelle du Quartier latin à la recherche d’un ami, j’en suis sorti à dix-sept heures quinze en compagnie d’une amitié qui n’était pas de la terre. >><sup>694</sup>

De nuevo tenemos que hacer una oposición con el caso Morente, ya que en el caso del filósofo español se pierde, de alguna forma, la noción de tiempo, si bien el hecho se inscribe en una horquilla temporal –difusa, eso sí- y tiene consiguientemente un desarrollo:

<< Puede ser, por consiguiente, que Su presencia no haya durado más que minutos o incluso un brevísimo instante. No tengo sobre eso ninguna convicción firme. >><sup>695</sup>

No obstante, no habrá que olvidar que la conversión de Morente se produce en la soledad de la madrugada y con un estado físico distinto, por lo que será mejor relacionarla con el caso de Claudel, igualmente, acaecido en una visita arreligiosa a una iglesia.

#### 5.10.2. En la capilla de la calle Ulm

---

<sup>693</sup> *Ibid.*, p.159.

<sup>694</sup> *Ibid.*, p. 12. << Habiendo entrado, a las cinco y diez de la tarde, en una capilla del Barrio Latino en busca de un amigo, salí a las cinco y cuarto en compañía de una amistad que no era de la tierra.>> p. 6.

<sup>695</sup> García Morente, M., *Hecho...*, p. 44.

Ante todo nos describe el aspecto neogótico interior y exterior de la capilla. Lo hace con cierto despegue, mostrando primero y explicitando después, que el entorno artístico religioso no se puede considerar adyuvante de la conversión:

<< Je n'écris pas cela pour le plaisir douteux de critiquer un art dont la réputation n'est plus à faire, mais pour qu'il soit clair que l'émotion artistique n'a aucune part dans ce qui va suivre. >><sup>696</sup>

En el interior, unas religiosas de la “Asociación Reparadora” rezan los maitines, aunque por entonces, como era de esperar, Frossard lo ignoraba:

<< Elles disent une sorte de prière à deux voix qui se répond à elle-même d'un bord à l'autre de la nef pour se résoudre à intervalles réguliers dans l'exclamation : *gloria patri et filio, et spiritui sancto*, avant de reprendre le ruissellement alterné de sa navigation paisible. Je ne sais pas qu'il s'agit de psaumes, je ne sais pas que nous sommes à matines, et que je suis bercé par la léger roulis des heures canoniales. >><sup>697</sup>

A diferencia de los casos de Claudel y Morente, no interviene la música en el proceso de conversión, ya que las religiosas, según entendemos del texto, estaban simplemente recitando los salmos cumpliendo con el rezo de las horas. En ese sentido, sí podríamos emparentarlo con el caso del poeta del francés, ya que, al igual que éste, presencia, desde una disposición no religiosa, un rito católico en un templo:

<< Después [de misa mayor], como no tenía nada mejor que hacer, volví a las vísperas. Los niños de la escolanía vestidos de blanco y los alumnos del Seminario Menor de Saint-Nicolas-du-Chardonner, que les ayudaban, empezaban a cantar lo que después sabría que era el *Magnificat*. >><sup>698</sup>

Son, pues, espectadores ajenos que apenas saben lo que estaba sucediendo a su alrededor: de la misma forma que Claudel ignoraba que se trataba del *Magnificat*, Frossard confiesa que no sabía que estaban rezando maitines. También desconocía que

---

<sup>696</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 162. << No escribo esto por el placer dudoso de criticar un arte a cuya reputación nada hay que añadir, sino para que esté claro que la emoción artística no tuvo parte alguna en lo que va a seguir. >> p. 154.

<sup>697</sup> *Ibid.*, p. 163. << Dicen una especie de plegaria a dos voces que se responde a sí misma de una orilla a otra de la nave para resolverse a intervalos regulares en la exclamación: *gloria patri et filio, et spiritui sancto*, antes de proseguir el chorro alternado de su navegación apacible. No sé que se trata de salmos, no sé que estamos en maitines, y que estoy acunado por el leve balanceo de las horas canónicas. >> p. 155.

<sup>698</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, *op.cit.*, p.1010.

en el altar mayor, lo que se encontraba expuesto, era el Santísimo. Además, aunque no sabemos si premeditadamente, que del rezo de las monjas destaque el “*gloria patri et filio, et spiritui sancto*”, puede deberse, en esta línea, a que sea el único pasaje comprensible para una persona profana en liturgia, así como en latín eclesiástico. Declara:

<< La signification de tout cela m'échappe, d'autant plus aisément que je ne la poursuis guère. >><sup>699</sup>

Si a Claudel, siempre de forma accesoria, pudo conmoverle el canto del coro de Notre-Dame, concretamente el *Adeste*<sup>700</sup>; en Frossard no podemos hablar de ningún potenciador arquitectónico ni estético ni ritual. En ello insiste cuando tan despectivamente comenta el estilo neogótico de la capilla o cuando reitera que nada de lo que allí se hacía le resultaba comprensible, ni siquiera atrayente. Hasta que se detiene en un detalle circunstancial, cuya concreción, además de aportar verismo, nos recuerda, una vez más, a la conversión de su compatriota:

<< [...] puis, je ne sais pourquoi, se fixe [mon regard] sur le deuxième cierge qui brûle à gauche de la croix. Non pas le premier, ni le troisième, le deuxième. >><sup>701</sup>

<< Yo me encontraba entre la muchedumbre cerca del segundo pilar a la entrada del coro, a la derecha de la sacristía. >><sup>702</sup>

Queremos hacer notar una posible involuntariedad en los momentos que Frossard evoca. Pudiera, desde luego, ser que el repaso por el recorrido de su mirada hasta posarse –“je ne sais pourquoi”– en un detalle tan aparentemente anodino como una vela entre otras, responda a un interés por demostrar la integridad de su recuerdo. No obstante, y a la luz de la siguiente cita que corresponderá al mismo párrafo en la obra original, también pudiera apuntar a la irrupción activa de la divinidad que anula la voluntad humana. En la línea que hemos visto a lo largo de todo el estudio, la conversión de Frossard puede ser denominada, en consonancia paulina, como una

---

<sup>699</sup> Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 164. << Se me escapa el significado de todo eso y con más facilidad, ya que no lo persigo.>> p. 156.

<sup>700</sup> Cfr. Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1010.

<sup>701</sup> Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 164. << [...] luego, ignoro por qué, se fija [mi mirada] en el segundo cirio que arde a la izquierda de la cruz. No el primero, ni el tercero, el segundo. >> p. 156.

<sup>702</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p. 1010.



emboscada, es decir, el sujeto pierde autonomía para sufrir un rapto momentáneo en el que le será transmitida la revelación. Sería como si perdiera voluntad sobre su mirada que iría a parar a ese cirio, a la vista del cual, “violentamente” y sin su intervención, se sucede la experiencia sobrenatural de la conversión:

<< Et c’est alors que se déclenche, brusquement, la série de prodiges dont l’inexorable violence va démanteler en un instant l’être absurde que je suis et faire venir au jour, ébloui, l’enfant que je n’ai jamais été. >><sup>703</sup>

Como vemos, se trató, o así fue percibido, como un acontecimiento completamente fortuito, al tiempo que radical:

<< Je l’ai rencontré fortuitement –je dirais : par hasard, s’il entrait du hasard dans cette sorte d’aventure- avec l’étonnement du passant qui, au détour d’une rue de Paris, verrait, au lieu de la place ou du carrefour familiers, une mer inattendue battre le pied des maisons et s’étendre à l’infini devant lui. >><sup>704</sup>

La imagen es extraordinaria. Muestra con plasticidad la irrupción de lo extraordinario en lo cotidiano de forma repentina y el asombro inaudito que esto provoca. Donde se esperaba una “plaza”, se encuentra un “mar” “infinito”. Aquí se denota claramente lo que supone la irrupción del ente divino en la cotidianidad inmanente del hombre; una auténtica fractura de todo lo previsible, ya que cualquier previsión provendrá del conocimiento previo, y Dios, en la sobreabundancia inefable de su ontología, escapa a ese conocimiento. Se trata, por tanto, de un acontecimiento milagroso; al menos el sujeto pasivo lo percibe como tal, ya que se produce una infidelidad, o excepcionalidad, en la cadena físico-causal. Un mar donde debía de haber una calle, una revelación donde debía de haber escepticismo. Y, quizás más importante, el milagro no es obrado por el hombre, pues no sería tal, sino por la divinidad, de ahí que denominemos al converso como sujeto pasivo. Pasivo y electo, ya que, como apuntábamos más arriba, Dios elige “violar” las reglas de su propia creación para

---

<sup>703</sup> Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 164. << Entonces se desencadena, bruscamente, la serie de prodigios cuya inexorable violencia va a dismantelar en un instante el ser absurdo que soy y va a traer al mundo, deslumbrado, el niño que jamás he sido. >> p. 156.

<sup>704</sup> *Ibid.*, p. 12. << Me lo encontré fortuitamente –diría que por casualidad si el azar cupiese en esta especie de aventura-, con el asombro de paseante que, al doblar una calle de París, viese, en vez de la plaza o de la encrucijada habituales, una mar inesperado que batiese los pies de los edificios y se extendiese ante él hasta el infinito. >> p. 6.

propiciar esa interlocución –si es que queremos suponer respuesta en el mencionado sujeto pasivo- milagrosa.

Hasta el hartazgo hemos señalado la ausencia de predisposición, mental y biográfica, de Frossard. Por consiguiente, será acertado el término que emplea el autor, “embuscade”. En otro punto empleará el término “irruption”, que redunda en la característica que estamos viendo:

<< [...] mais j'étais tout de même en bonne voie de fournir à mes contemporains une variété asociale de socialiste lorsqu'une discrète conjuration de hasards me fit tomber dans la divine embuscade [...] >><sup>705</sup>

Tanto en esta cita como en la anterior vemos que Frossard excluye cualquier tipo de azar en los acontecimientos que le condujeron hasta su conversión; pese a que, como era de esperar, lo haga indirectamente -“je dirais : par hasard, s'il entrerait du hasard dans cette sorte d'aventure”- o echando mano del oxímoron -“conjuration de hasards”-. Así, nuestro autor ve la mano de Dios, esto es, detecta la intencionalidad divina –gracia-.

### 5.10.3. Acontecimiento

<<Tout d'abord, ces mots me sont suggérés : *vie spirituelle*./ Ils ne me sont pas dits, je ne les forme pas moi-même, je les entends comme s'ils étaient prononcés près de moi à voix basse par une personne qui verrait ce que je ne vois pas encore.>><sup>706</sup>

Así comienza el capítulo 29, el único dedicado íntegramente a la experiencia de la teofanía. Las palabras que están en la génesis del acontecimiento -“*vie spirituelle*”- son bastante enigmáticas, sobre todo porque no leemos ninguna aclaración por parte del autor. Se podría suponer que vendrían a insuflar en el sujeto el salto a la trascendencia que conlleva la conversión; la superación del inmanentismo que veníamos apuntando. De esta forma, en la raíz del cambio estaría el descubrimiento de un nivel insospechado,

---

<sup>705</sup> *Ibid.*, pp. 129-130. << [...] pero estaba, a pesar de todo, en buen camino de proporcionar a mis contemporáneos una variedad asocial de socialista, cuando una sigilosa conjuración de casualidades me hizo caer en la divina emboscada [...] >> p. 122.

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 165. << Antes que nada, me son sugeridas estas palabras: *vida espiritual*./ No me son dichas, no las formo yo mismo, las escucho como si fuesen pronunciadas cerca de mí, en voz baja, por una persona que vería lo que yo no veo aún.>> p. 157.

en este caso, el religioso y espiritual; de la misma forma que Rimbaud le abrió los ojos a Claudel a la posibilidad de una dimensión metafísica<sup>707</sup>. Por lo tanto, podríamos considerar estas palabras como la apertura del órgano religado, pues qué necesidad puede cubrir la divinidad si en el sujeto no existe la sed de trascendencia. Más necesario se vuelve en el caso de Frossard, ya que, como hemos ido viendo, no existía en él ningún indicio de búsqueda en lo que a lo espiritual se refiere. No sería hasta este punto cuando podríamos aplicar las famosas palabras de Blaise Pascal:

<< Consuélate; tú no me buscarías si no me hubieras hallado. >><sup>708</sup>

Le son “suggérés”, nos dice, y reitera “Ils ne me son pas dits, je les forme pas moi-même”, por lo que no podemos sopesar que verbalizara interiormente una sensación religiosa propiciada por el ambiente de la capilla. “Ils ne me son pas dits”, y, sin embargo, son, de alguna manera escuchadas, y es que no se trata de algo vago, sino de una clausula nominal muy concreta: “vie spirituelle”. Este hecho ha de remitirnos necesariamente, una vez más, al caso de Manuel García Morente cuando habla de percepción sin sensaciones<sup>709</sup>, ya que, existe una posible contradicción en las palabras de Frossard que parecen remitir a este fenómeno. Cómo cohonestar “no me son dichas” y “las escucho como si fuesen pronunciadas cerca de mí”. La aparente contradicción entre ambos enunciados podría resolverse con esa experiencia de la que habla Morente y que, a su vez, tal y como indicamos en el caso del español, religa con la experiencia mística de santa Teresa de Jesús, por lo que estaríamos hablando de un suceso típicamente místico. Si podemos relacionar la experiencia del filósofo español más claramente con las experiencias de la doctora de la Iglesia, se deberá en gran parte a que la escritura de Morente y su planteamiento de los hechos es escrupulosamente analítica, mientras que en el caso del periodista francés, como hemos visto en otros casos, es más literaria y descriptiva, subjetiva si se quiere, por lo que presentará los sucesos sin escatimar en las contradicciones que conlleva un acontecimiento de estas características. Frossard, en resumen, presenta lo acaecido, mientras que Morente procura explicarlo. Así, mientras que el filósofo elabora una formulación psicológica, Frossard se aproxima a la realidad de lo sucedido a través de términos figurados o intentando elaborar

---

<sup>707</sup> Cfr. Claudel, P., *Ma conversion*, *op.cit.*, p.1009.

<sup>708</sup> Pascal, B., *Los pensamientos*, Traducción de Juan Domínguez Berrueta, Barcelona, Biblioteca de los grandes pensadores, 2002, p. 202.

<sup>709</sup> Cfr. García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, p. 44.

comparaciones aproximativas: “sugeridas”, “murmurado”, “como si fuesen pronunciadas cerca de mí, en voz baja”.

<< La dernière syllabe de ce prélude murmuré atteint à peine en moi la rive du conscient que commence l’avalanche à rebours. >><sup>710</sup>

Conforme a esta última cita, no podemos considerar las palabras “sugeridas” como parte de la conversión en sí, sino como “prélude”, quizás detonante; imposible saberlo, aunque, según lo visto, parece aludir a un estado previo a la teofanía. Sí hemos de detenernos en la imagen del final: “avalanche à rebours”. En un principio resulta extraña y no es explicada por el autor. Nos inclinamos a pensar que se refiere a un paso del desorden al orden, en tanto que la manifestación divina se erige como centro de la existencia haciendo gravitar el resto de realidades a su alrededor y, por consiguiente, explicándolas. Un paso de la desarmonía violenta de la avalancha, a su estado anterior, reintegrada en la montaña y restableciendo la armonía. No obstante, como hemos visto, hablar de un estado previo a la avalancha sería anularla, y Frossard no refiere “lo contrario de la avalancha”, sino “una avalancha al revés”, por lo que habrá que considerar, mejor, un alud que se retirara, que se deshiciera el caos que originariamente produjera y revelara lo que bajo ella había quedado sepultado. Por consiguiente, aunque matizado, volvemos al concepto anterior: paso del caos a la armonía, del *Deus absconditus* al *Deus Praesentissimus*.

<< Je ne di pas que le ciel s’ouvre; il ne s’ouvre pas, il s’élance, il s’élève soudain, fulguration silencieuse, de cette insoupçonnable chapelle dans laquelle il se trouvait mystérieusement inclus.>><sup>711</sup>

Cuando dice que “el cielo no se abre”, creemos que se refiere a la imagen habitual de Dios interviniendo desde las regiones celestes, de alguna forma, ajeno a la realidad en la que interviene como elemento exógeno. Creemos que intenta reflejar que su sensación remite, más bien, a la visión de la realidad preñada de lo divino, incluida la capilla en que la divinidad, ahora omnímoda, “se trouvait mystérieusement inclus”. No se trata, por tanto, de la entrada a una realidad paralela o ascenso momentáneo a las cortes celestiales, sino una videncia momentánea y personal del auténtico rostro de lo

---

<sup>710</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 165. << La última sílaba de este preludio murmurado, alcanza apenas en mí la orilla de lo consciente que comienza una avalancha al revés.>> p. 157.

<sup>711</sup> *Ibid.*, p. 165. << No digo que el cielo se abre; no se abre, se eleva, se alza de pronto, fulguración silenciosa, de esta insospechada capilla en la que se encontraba misteriosamente incluido.>> pp. 157-158.

real, “cuando se convierte al Señor, se arranca el velo”<sup>712</sup>. No hay una dicotomía, al menos no pura, entre la divinidad y el mundo.

#### 5.10.4. **Certeza**

<< Il est la réalité, il est la vérité [...] >><sup>713</sup>

Aquí lo confiesa. Es la consecuencia de la constatación de lo divino: es la realidad, la verdad. Como hemos visto en los dos casos anteriores, la presencia de Dios implanta o destapa esta certeza en el hombre. Certeza, por otra parte, lógica, porque si es Dios, ha de ser la verdad y la realidad toda. La irrupción del actante divino reorienta todo lo vital en torno a él. Y he aquí lo extraordinario de éste y los demás casos que nos ocupan: cómo, súbitamente, se le revela la verdad “sobre la más disputada de las cuestiones”. Lo formula telegráficamente para que no quepa duda; sujeto, verbo y predicado: “Il est la réalité, il est la vérité”. Nos encontramos ante una aprehensión de conocimiento completamente inusitada. No ha habido un razonamiento o una serie de factores que hayan conducido hacia una conclusión; simplemente podemos hablar de una experiencia que, aunque sea difícil de describir y delimitar como ahora veremos, produce un fruto nítido, “Il est...”.

Aparentemente no tendría por qué haber relación entre lo que el sujeto siente y la conclusión a la que llega, es decir, la certeza de la existencia de Dios no es el corolario de las características de la experiencia que se describe, al menos no de sus epifenómenos. Así pues, los fenómenos o sensaciones extrañas que el sujeto pasivo experimenta serán las consecuencias o el marco necesario para la revelación, si se quiere. No se nos dice, por ejemplo, “como el cielo se elevó, concluí que Dios existía”; no se trata de un indicio que conduzca a una conclusión. Es aquí donde la experiencia de conversión se distancia del milagro como comúnmente se conoce. Si, pongamos por caso, alguien se cura de una enfermedad diagnosticada como irreversible, una persona de fe pudiera achacarlo a la intervención divina, pero otra podría escudarse en cuanto se desconoce sobre la medicina, por lo que estaríamos hablando de una atribución más o menos acertada. No obstante, en los casos de conversión en general, y en el de Frossard

---

<sup>712</sup> 2Co. 3, 16.

<sup>713</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 166. << Él es la realidad, él es la verdad [...] >> p. 158.

en particular, el dato es que Dios existe, el núcleo del acontecimiento, no la conclusión. La atribución no es optativa, sino apriorística. Los sucesos más o menos inexplicables que le rodean no son imprescindibles, ni en solitario ni por acumulación, para arribar a esa conclusión. Especulando, podríamos considerarlos, según interpretamos en los textos, como consecuencias del salto ontológico que se precisa para acceder a la interlocución divina, aunque sea de forma pasiva. En resumen, será el conocimiento de Dios el que desencadene las sensaciones que ahora estamos abordando, y no al revés.

<< [...] je la vois du rivage obscur où je suis encore retenu. >><sup>714</sup>

El avistamiento de la esencia divina contrasta claramente con la situación terrena en la que, salvo intromisiones extraordinarias como ésta, Dios permanece oculto, y con él, la realidad y la verdad. Frente a la luminosidad de lo divino, la ribera oscura de la existencia, carente de plenitud. Y dice “retenu”, como si su movimiento y su deseo le orientaran ansiosamente hacia Aquél; más aún, lo dice como lo diría un preso. Y es que con el descubrimiento de la divinidad, se descubre también la filiación; no olvidemos que no se trata de una teofanía neutra, sino católica. Además de reorientar toda la existencia y erigirse como punto de gravedad de todo lo existente, la luz de Dios ensombrece todo lo demás o muestra su verdadera naturaleza, corrompida en comparación con lo plenario. Todo lo que no es Dios queda, pues, relativizado.

<< Aquella luz, que yo no vi con los ojos del cuerpo, es la que nos ilumina y nos forja; era una luz espiritual, esto es, una luz que enseñaba, ilustradora, una verdad incandescente que invirtió definitivamente el orden habitual de las cosas. Podría casi decir que para mí, desde que la vislumbé, sólo existe Dios, y todo lo demás no es más una hipótesis.>><sup>715</sup>

Descarta “los ojos del cuerpo” porque hace falta una mutación ontológica para la contemplación de lo divino. Hace falta una perspectiva nueva porque, como decía san Buenaventura, “no puede verse como un objeto la luz gracias a la cual se ven los objetos”<sup>716</sup>.

Prosigue describiendo la cosmogonía que le había sido revelada:

---

<sup>714</sup> *Ibid.*, p. 166. << [...] la veo desde la ribera oscura donde aún estoy retenido. >> p. 158.

<sup>715</sup> Frossard, A., *Preguntas...*, *op.cit.*, pp. 33-34.

<sup>716</sup> Cit. en Martín Velasco, J., *El hombre y la religión*, Madrid, PPC, 2002, p. 172.

<< Il y a un ordre dans l'univers, et à son sommet, par-delà ce voile de brume resplendissante, l'évidence de Dieu, l'évidence faite présence et l'évidence faite personne de celui-là même que j'aurais nié un instant auparavant [...] >><sup>717</sup>

Lo apuntábamos: se trata de una revelación cristiana. En el “faite personne” se deja entrever una referencia a la encarnación de Cristo, porque estamos ante un Dios no indiferente, sino que ha tomado parte en la redención de su criatura; “activo”, dirá más abajo. Así, no es un Dios de las bóvedas celeste, sostén causal de la creación, sino uno personal, “que les chrétiens appellent *notre père*”:

<< [...] et de qui j'apprends qu'il est doux, d'une douceur à nulle autre pareille, qui n'est pas la qualité passive que l'on désigne parfois sous ce nom, mais une douceur active, brisante, surpassant toute violence, capable de faire éclater la pierre la plus dure et, plus dur que la pierre, le cœur humain. >><sup>718</sup>

Se identifica esta deidad por una dulzura sin parangón, “à nulle autre pareille”, que tendrá unas características muy particulares pero, según Frossard, sería la cualidad, de las que por el hombre son conocidas, que más se le aproximaría. Dice que no es una dulzura “pasiva”, en el sentido de la dulzura terrena corresponde a ciertos objetos según el sentido del gusto humano, sino “activa”, que “quiebra” y “excede a toda violencia”. No depende de un acto del hombre que tenga que realizar una acción para gustarla, sino que, independientemente, se propaga y sobrepone a todo, por lo que no estaríamos hablando de una cualidad del ente, sino de su expresión constitutiva. Asimismo, en virtud de esa actividad, al mismo tiempo que es dulce, agradable por tanto, contiene una fuerza inigualable en lo que parece una contradicción: *doucer-violence*. Recordemos otros casos de experiencias de esta índole que, al presentarse inasible al lenguaje e incluso a la comprensión humana, el lenguaje se muestra antitético o ilógico, pues la lógica de la palabra no puede expresar lo supralógico sin caer en lo aparentemente

---

<sup>717</sup> Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 166. << Hay un orden en el universo, y en su vértice, más allá de este velo de bruma resplandeciente, la evidencia de Dios; la evidencia hecha presencia y la evidencia hecha persona de Aquel mismo a quien yo habría negado un momento antes [...] >> p. 158.

<sup>718</sup> *Ibid.*, p. 166. << [...] y del que me doy cuenta que es dulce; con una dulzura semejante a ninguna otra, que no es la cualidad pasiva que designa a veces con ese nombre, sino una dulzura activa que quiebra, que excede a toda violencia, capaz de hacer que estalle la piedra más dura y, más duro que la piedra, el corazón humano.>> pp.158-159.

ilógico, ya que estaría procurando abarcar lo que por naturaleza le está vedado. Se trata, en definitiva, del lenguaje terrenal intentando expresar lo celestial.

En este sentido, encontraremos técnicas, como en este caso y en otros tantos, como el *coincidentia oppositorum*, que no serán ya un recurso literario como vimos con el oxímoron más arriba, sino la más fiel aproximación de las posibles a una entidad que desarbola las categorías humanas sobre las que están asentados el razonamiento y el lenguaje. En este caso, esa incontenible dulzura toma parte en la transformación del hombre. La existencia de esta dulzura, demostrada a través de la experiencia mística, tiene implicaciones directas y prácticas para el hombre: “Y les daré un solo corazón; y pondré un espíritu nuevo dentro de ellos, y quitaré de su carne el corazón de piedra, y les daré un corazón de carne.”<sup>719</sup>. Y en este nuevo corazón se encuentra la entrada a su Iglesia<sup>720</sup>, pues, como decíamos, la teofanía, desde el principio y según la consideración del narrador-protagonista, constituía una confirmación del catolicismo. Y no sólo confirmación del catolicismo, sino de la propia deidad, ya que ni siquiera existía en Frossard esa necesidad, por tanto, necesidad y satisfacción se aúnan.

Toda la ortodoxia católica, toda la tradición teologal, de una forman se trasmiten a través de la experiencia. Así, cualquier ejercicio mental posterior será codificación y esquematización de lo ya contenido en la revelación:

<< (tras la muerte) Se darán cuenta, con el mismo asombro que yo experimenté el día de mi conversión –y que todavía me dura-, que “hay otro mundo”, un universo espiritual hecho de una luz esencial con un brillo prodigioso, de una dulzura conmovedora, y, al mismo tiempo, todo lo que les parecía antes inversímil les parecerá natural, todo lo que consideraban improbable se habrá convertido en deliciosamente aceptable y todo lo que negaban les será jubilosamente refutado por la evidencia. Descubrirán que eran fundadas todas las esperanzas cristianas, incluso las más locas, que todavía no lo serán bastante para dar una justa idea de la prodigalidad divina. Comprobarán –como lo hice yo- que no son necesarios los ojos de la carne, que más bien nos impedirían verla, para recibir esa luz espiritual e ilustrativa, y que ella ilumina una parte de

---

<sup>719</sup> Ez. 11,19.

<sup>720</sup> Cfr. Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 167



nosotros mismos totalmente independiente de nuestro cuerpo. ¿Cómo puede ser eso? Yo no lo sé, lo ignoro por completo, pero sé que lo que digo es verdad.>> <sup>721</sup>

Este fragmento que, aunque no pertenece al testimonio principal, aborda el tema de la conversión, nos aporta dos aspectos fundamentales, además de la confirmación de la doctrina católica ya comentada. Por un parte, la relación de su experiencia con la supuesta revelación *post mortem*: Frossard relaciona su experiencia con la caída del velo que, según la fe católica, seguirá a la muerte; esto es, el difunto, tras la superación de la parte terrenal que le impedía ver a Dios, entrará en contemplación de la esencia divina y verá iluminarse el plan divino. Por otra, Frossard, pese a la certitud conseguida, ignora el procedimiento en que ésta se ha producido; esto es, los frutos y las conclusiones son diáfanos, pero el modo en que se han producido queda inscrito en el ámbito de lo incomprensible y el misterio, ya que, en relación con lo anterior, el hombre viviente no está capacitado para este procedimiento.

#### 5.10.5. Afasia

En consonancia con lo visto en los otros casos, una experiencia de esta índole, al tener que ser relatada, pone de manifiesto la insuficiencia del lenguaje, como decíamos al final del apartado anterior:

<< Comment le décrire avec ces mots démissionnaires, qui me refusent leurs services et menacent d'intercepter mes pensées pour les consigner au magasin des chimères ? >> <sup>722</sup>

Es fundado el miedo a caer en “quimera”, siendo la faz divina, por definición ontológica, inaccesible al código significativo del hombre. Aún presuponiendo la validez del símbolo para referir la realidad, cuál podría utilizarse para describir lo inefable por antonomasia. Las palabras adulterarán, por tanto, la experiencia de la teofanía. Lo que, por ende, la harán de algún modo intransferible, pues la certeza ha

---

<sup>721</sup> Frossard, A., *Preguntas...*, *op.cit.*, p. 188.

<sup>722</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 165-166. << ¿Cómo describirlo con estas palabras huidizas, que me niegan sus servicios y me amenazan con interceptar mis pensamientos para depositarlos en el almacén de las quimeras? >> p. 158.

sido implantada directamente en el alma de André Frossard, sin traducción humana; sólo su efecto en el sujeto pasivo puede ser comprensible para un tercero. Se trata de lo que no puede ser referido e infringe una frustración connatural a este tipo de escritos:

<< Le peintre à qui il serait donné d'entrevoir des couleurs inconnues, avec quoi les peindrait-il ? >><sup>723</sup>

La imagen es certera para ejemplificar el problema de representación que hemos supuesto. No hay asidero comparativo posible ni estructuras analógicas para una aproximación satisfactoria, lo vemos en la parte fenomenológica a propósito de la metáfora<sup>724</sup>. No caben aquí descripciones a base de un conjunto de realidades conocidas para que el lector se haga la idea de una realidad desconocida. Recordemos el caso de Marco Polo quien, para describir el rinoceronte a quienes no tenían constancia de la existencia de dicho animal, afirmaba que era “bestia con cabeza de cerdo, cuerpo de elefante y con un cuerno que crecía de su nariz”. Cualquier descripción por acumulación o incluso imaginativa –basada igualmente en lo vivido en último término-, es insuficiente. Lo Absoluto se encuentra en un nivel inaccesible para el hombre, y si se entrevé –“entrevoir”-, la experiencia es incomunicable según un esquema terrestre. La divinidad, según la experiencia de nuestro protagonista, es incomparable con todo lo conocido, incluso con todo lo desconocido.

<< C'est un cristal indestructible, d'une transparence infinie, d'une luminosité presque insoutenable [un degré de plus m'anéantirait] *et plutôt bleue*, un monde, un autre monde d'un éclat et d'une densité qui renvoient le nôtre aux ombres fragiles des rêves inachevés. >><sup>725</sup>

“Cristal” [“indestructible”]←“transparence” [“infinie”], luminosité [“presque insoutenable”]. Como vemos, los tres adjetivos son negaciones de cualidades materiales: no destructible, no finito, no sostenible. Es éste otro recurso frecuente cuando de describir a Dios se trata; sin embargo, en sí, y según interpretamos la intención de Frossard, no se pretende una delimitación a la inversa, que sería igualmente

---

<sup>723</sup> *Ibid.*, p. 166. << El pintor a quien fuera dado entrever colores desconocidos, ¿con qué los pintaría?>> p. 158.

<sup>724</sup> Epígrafe “Afasia”.

<sup>725</sup> <sup>725</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 166. << Es un cristal indestructible, de una transparencia infinita, de una luminosidad casi insostenible [un grado más me aniquilaría] y *más bien azul*; un mundo, un mundo distinto de un resplandor y de una densidad que despiden al nuestro a las sombras frágiles de los sueños incompletos.>> p. 158.

infructuosa, sino el empleo de los términos más anchos de que el lenguaje dispone. El núcleo nominal es el “cristal”, que además está dotado de la más alta transparencia, lo que ahonda en la idea, expuesta más arriba, que es a través de Dios cómo adecuadamente ha de interpretarse la realidad; no ciega el mundo, sino lo que “ilumina” destacando sus verdaderos contornos. Ahora bien, en esta cita vemos dos factores a tener en cuenta en lo que al *Deus absconditus* se refiere. En primer lugar, si la transparencia es perfecta como el autor propone –no olvidemos que todo este capítulo es un palmeo lingüístico y un aceptado fracaso simbólico más que un tratado teológico-, el cristal sería inapreciable, ya que no variaría en absoluto la visión al interponerse entre el sujeto y el objeto; a no ser, claro está, que te choques con él, que es el caso que nos ocupa; pero aún así sería invisible, aunque ya tendríamos conciencia de él, de que está –“Él allí”, que señalaba García Morente-. Los objetos que vemos a través de ese cristal, discurríamos, no se deformarían por su efecto, permanecerían idénticos; sin embargo es ahora cuando son explicados, a expensas del cristal. Creemos que es esto a lo que se refiere Frossard: aún durante la epifanía, Frossard seguía viendo la capilla neogótica, el cirio encendido; pero, a pesar de que no habían cambiado su apariencia, se encontraban iluminados por una luz –divinal, no física- definitiva.

<< Es mucho más sencillo y mucho más difícil. Es volver a encontrar la mirada limpia, olvidar lo que se cree saber, mostrarse ante los seres y ante las cosas como si les viera por primera vez: esa mirada virginal, por así decirlo, que tiene el niño es como la del pintor o la del contemplativo.>><sup>726</sup>

En segundo lugar, aun considerando la manifestación divina con que fue agraciado nuestro narrador, Dios no se muestra a quemarropa, sino “mitigado” para que sea digerible por el sujeto pasivo: “un degré de plus m’anéantirait”. Ya lo comentamos a propósito de la visión cristológica de Morente, nadie que vea a Dios puede seguir con vida<sup>727</sup>, según siempre la revelación judeocristiana. Por lo tanto, permanece escondido –“révélé et masqué”<sup>728</sup>-.

Queda todavía esclarecer la extraña afirmación “*plutôt bleue*”. Las cursivas, incluidas en el original, pueden explicarse claramente como continuación de la metáfora

<sup>726</sup> Frossard, A., *Preguntas...*, op.cit., p.110.

<sup>727</sup> Cfr. Éx. 33, 20.

<sup>728</sup> Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 170.

del pintor vista anteriormente y que forma parte del mismo párrafo. No obstante, el color azul parece más injustificado, amén de una posible relación con la imaginaria común en cuanto al cielo como residencia divina y destino escatológico de los cristianos. No creemos que esto sea razón suficiente para explicar el dato, así como tampoco otras posibles explicaciones respecto a connotaciones del color en concreto. Tampoco, en los casos de conversión estudiados hasta ahora, vemos una referencia a cromatismo de ningún tipo, más allá de la consabida luz. Dado que Frossard no se extiende en explicaciones, nos conformaremos con apuntarlo. De cualquier forma, tratamos con experiencias extraordinarias donde no todos los elementos han de tener justificación.

De lo que no cabe duda es de que ante el descubrimiento de Lo Absoluto, el mundo en que se desarrolla la vida terrenal se antoja, cuanto menos, inferior; con sólo vislumbrar la esencia de lo divino, el contraste no favorece lo mundano, donde, pese a que Dios esté presente, no lo está en plenitud. Un nuevo mundo henchido de resplandor que “renvoient le nôtre aux ombres fragiles des rêves inachevés”. Las reminiscencias platónicas son claras, en tanto que la realidad tangible como representación incompleta de la Idea que habita el mundo de las Ideas. Se trata de la relativización, que no desprecio, de las realidades terrenas que han incitado las ascesis de múltiples religiones para realizar la Trascendencia. Asimismo, cabe traer a colación el célebre mito de la caverna, ya que, cuando Frossard, a raíz de la automanifestación divina, sale a la luz, descubre el mundo de sombras en que había habitado. Es como si, sin la presencia divina, cualquier experiencia o aspiración fuera incompleta, castrada. Siendo Dios la realidad, la existencia, la Idea suprema, el acto del ser, todo lo demás adolecerá de no serlo. Por tanto, quien haya entrado en contacto con dicha entidad, no recibirá satisfacción plena en ninguna otra realidad que no goce de la total plenitud divina. Esto, desde luego, conlleva la renuncia del mundo en muchos ascetas y místicos; no obstante, como hemos señalado en varios puntos de este estudio, no nos encontramos ante místicos al uso, sino ante experiencias místicas en sujetos no místicos.

Se ha notado a lo largo de todo el apartado: Dios es luz, se manifiesta como luz, *lux aeterna*. “Yo soy la luz del mundo”, leemos en *Juan* 8, 12. Pero es una luz insospechada e incommensurable, por eso produce en el sujeto pasivo un innumerable

deleite, aunque también “estupor”<sup>729</sup>. La reacción humana ante esta característica divina es descrita por Frossard por una gráfica comparación:

<< J’étais une chouette en plein midi, qui fait l’expérience du soleil.>><sup>730</sup>

Afirma poco después en el mismo capítulo: “lumière qui faisait pâlir le jour”<sup>731</sup>, lo que hace inevitable la mención a *La noche oscura* de san Juan de la Cruz donde pondera: “más cierto que la luz del mediodía”<sup>732</sup>; o *Job* 11, 17: “Tu vida será más radiante que el mediodía”. Es pues el grado máximo de luz que sería insoportable para el hombre si ésta no fuera acompañada de “dulzura” en el mismo grado. Una luz que, como el “cristal” de más arriba o respecto a las palabras de san Buenaventura, revela la clave de lo existente, muestra la verdad de todas las cosas, esto es, su sentido. Y lo hace sin verbalidad, sin figuración; es una comunicación previa o superior al lenguaje, no hay mediación significativa:

<< [...] révéle et masqué par cette délégation de lumière qui sans discours ni figures donnait tout à comprendre et tout à aimer. >><sup>733</sup>

Para terminar de esbozar la complejidad de la experiencia y, por ende, la imposibilidad de trasmitirla lingüísticamente, anotemos la particularidad temporal que Frossard apunta:

<< Toutes ces sensations que je peine à traduire dans le langage inadéquat des idées et des images sont simultanées, comprises les unes dans les autres, et après des années je n’en aurai pas épuisé le contenu. Tout est dominé par la présence [...] >><sup>734</sup>

La presumible atemporalidad del actante divino se contagia a la experiencia de él. La sucesión de acontecimientos que configuran la cadena temporal se anula aquí a favor de una especie de presente perpetuo, unitario, donde los sucesos, en lugar de

---

<sup>729</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 12.

<sup>730</sup> *Ibid.*, p. 169. “Yo era una lechuza que hace al mediodía la experiencia del sol.” pp. 161-162.

<sup>731</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>732</sup> San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, en *Obras escogidas*, *op.cit.*, p. 29.

<sup>733</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 170. << [...] revelado y oculto por esa embajada de luz que, sin discursos ni figuras, hacía comprenderlo todo, amarlo todo.>> p. 162.

<sup>734</sup> *Ibid.*, p. 167. << Todas estas sensaciones que me esfuerzo por traducir al lenguaje inadecuado de las ideas y de las imágenes son simultáneas, comprendidas unas en otras, y pasados los años no habré agotado el contenido. Todo está dominado por la presencia [...] >> pp. 159-160.

encadenarse, se comprenden –“comprises les unes dans les autres”-. Lo formula Claudel:

<< En essayant, comme je l'ai fait souvent, de reconstituer les minutes qui suivirent cet instant extraordinaire, je retrouve les éléments suivants qui, cependant, ne formaient qu'un seul éclair, une seule arme [...] >><sup>735</sup>

Se trata de una experiencia sobrenatural, por lo que, entre otras cosas, estará libre del cómputo temporal y la acotación o delimitación será aproximativa, tal y como vimos en Morente:

<< ¿Cuánto tiempo duró su presencia? Ya he dicho que no lo sé. >><sup>736</sup>

Esta simultaneidad o unidad abarca todo lo anterior, por lo que las distintas impresiones y sensaciones descritas por Frossard han tenido que ser desgajadas del todo en que se presentaron para ser escritas. Esto nos obliga a considerar el testimonio de Frossard –él no lo niega- como una reformulación insuficiente o aproximativa de un suceso inabarcable, lo que incide en la incapacidad de representación que venimos defendiendo en todo este apartado.

La cohesión o el eje armonizador de todos estos elementos, de tan difícil distinción y catalogación, será, como él dice, “la présense”. La premisa y la conclusión, así como el sostén en la quebrada o sublimada línea temporal que estamos viendo, es la manifestación patente de lo divino. Lo hemos dicho: será esta presencia el origen y sustancia de toda la experiencia, y no al contrario. Presencia que, al demostrarse activa, se revela amorosa en su iniciativa de comunicación, ya que su interlocución con el hombre, ontológicamente menor, es en sí un abajamiento. Siendo su naturaleza, por definición, autosuficiente, la intervención a favor del sujeto pasivo no puede explicarse sino como un acto de amor. Asimismo, la comprobación de que Dios existe y reivindica lo humano al revelársele, es ya una certeza de redención. Dios se revela como personal:

<< [...] mais qu'y puis-je, si le christianisme est vrai, s'il y a une vérité, si cette vérité est une personne, qui veut bien b'être pas inconnaissable ?>><sup>737</sup>

---

<sup>735</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1010.

<sup>736</sup> García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., p.43.

De ahí que el hombre refiera en multitud de ocasiones la relación divina en clave amorosa; con remitir a san Juan de la Cruz basta. Frossard sigue esta línea y acaba el libro con una declaración digna de cualquier epístola romántica, casi un piropo; eso sí, como correspondencia a un amor excesivo y eterno en tanto que divino:

<< Amour, pour te dire, l'éternité sera courte. >><sup>738</sup>

#### 5.10.6. *Nuevo Hombre*

<< C'est ici que survient l'événement qui est au centre, je devrais dire au commencement de ma vie puisque celle-ci, par la grâce du baptême, devait revêtir la forme d'une nouvelle naissance. >><sup>739</sup>

Ya, en los casos de Morente y Claudel, hemos tratado largamente la imagen del hombre nuevo en los procesos de conversión súbita, así que en este caso nos limitaremos a destacar las particularidades en el caso Frossard. Asimismo, en el apartado sobre la materia biográfica de la obra que nos ocupa, hemos hecho notar que *Dieu existe* se centra en la existencia anterior a la conversión que, al considerarse como una vida concluida, podrá ser considerada como una autobiografía completa. Se dice en el fragmento anterior: "[...] est au centre, je devrais dire au commencement de ma vie". En lo que a la obra respecta, la conversión es el centro temático así como el final del relato; existencialmente, marca el fin, o muerte, de la antigua vida que, al unísono, será un "nuevo nacimiento". Muerte, por tanto, fructífera: "Si el grano de trigo no cae y muere..."<sup>740</sup>; que, en sí misma, en su tránsito, implica un nuevo alumbramiento.

<< J'avais vingt ans en entrant. En sortant, j'étais un enfant prêt au baptême et qui regardait autour de lui, les yeux écarquillés, ce ciel habité, cette ville qui ne savait pas suspendue dans les airs, ces êtres en plein

---

<sup>737</sup> Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., pp. 170-171. << [...] ¿pero qué puede hacer yo, si el cristianismo es verdadero, si hay una verdad, si esa verdad es una persona que no quiere ser incognoscible?>> pp. 162-163.

<sup>738</sup> *Ibid.*, p. 175. << Amor, para llamarte así, la eternidad será corta.>> p.167.

<sup>739</sup> *Ibid.*, p. 141. << Aquí sobreviene el acontecimiento que está en el centro, debería decir en el comienzo, de mi vida, puesto que ésta, por la gracia del bautismo, debería revestir la forma de un nuevo nacimiento.>> p. 133.

<sup>740</sup> Jn. 12, 24.

soleil qui semblaient marcher dans l'obscurité, sans voir l'immense déchirure qui venait de se faire dans la toile de ce monde. >><sup>741</sup>

Esos “yeux écarquillés” nos remiten al recién alumbrado que saliera por primera vez al mundo. Nace a la luz, lo que se opondrá a aquellos que, por permanecer en su hombre viejo, caminan “das l'obscurité”. Lo circundante, igualmente, se ve diferente con estos ojos nuevos; el cambio es tan esencial, que afecta a la precepción y consideración en sus mismas bases, aunque el mundo siguiera siendo el mismo:

<< Dehors il faisait beau, j'avais cinq ans et ce monde antérieurement fait de pierre et de goudron était un grand jardin où il me serait permis de jouer aussi longtemps qu'il plairait au ciel de m'y laisser. >><sup>742</sup>

El cambio, decíamos, es esencial y, a diferencia de Claudel que se alarmaba porque, pese a la conversión, sus “convicciones seguían incólumes”<sup>743</sup>, la ideología, incluso los gustos de Frossard son instantáneamente transformados:

<< Mes sentiments, mes paysages intérieurs, les constructions intellectuelles dans lesquelles j'avais déjà prisms aises n'existaient plus ; mes habitudes elles-mêmes avaient disparu, et mes goûts étaient changés. >><sup>744</sup>

Resulta increíble un cambio tan integral, de todas las facetas humanas. Mencionábamos a Claudel, y es que su itinerario intelectual posterior es más comprensible; el cambio se obra a nivel interior, sin mediación de la racionalidad, no hay una argumentación por parte de la divinidad que le haya hecho cambiar de parecer, por lo que sus convicciones ideológicas continúan siendo las mismas, “no veía motivo alguno para cambiarlas”<sup>745</sup>, afirma. Sin embargo, no podemos fijar un procedimiento

---

<sup>741</sup> Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 13. << Al entrar tenía veinte años. Al salir, era un niño, listo para el bautismo, y que miraba en torno así, con los ojos desorbitados, ese cielo habitado, esa ciudad que no se sabía suspendida en los aires, esos seres a pleno sol que parecían caminar en la oscuridad, sin ver el inmenso desgarrón que acababa de hacerse en el toldo del mundo.>> p. 7.

<sup>742</sup> *Ibid.*, p. 169. << Fuera seguía haciendo un tiempo hermoso, yo tenía cinco años y ese mundo anteriormente hecho de piedra y de alquitrán era un gran jardín donde se me permitía jugar todo el tiempo que pluguiera al cielo dejarme en él.>> p. 161.

<sup>743</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., pp.1010-1011.

<sup>744</sup> Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 13. << Mis sentimientos, mis paisajes interiores, las construcciones intelectuales en las que me había repantigado, ya no existían; mis propias costumbres habían desaparecido y mis gustos estaban cambiados.>> p. 7.

<sup>745</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., pp. 1010-1011.



canónico para un cambio de estas características, así que sólo podemos limitarnos a constatar lo que Frossard relata:

<< Les débris de mes constructions intérieures jonchaient le sol. >><sup>746</sup>

Creemos pertinente traer el comentario que Juan Barra realiza, a propósito de la conversión religiosa, de uno de los relatos de *Las mil y una noches*. Pido disculpas por lo extenso de la cita, pero creo que ilustra míticamente los principales puntos vistos durante este apartado –configuración del hombre como animal para la trascendencia, manifestación activa y connatural al Dios amoroso, desgarró y fin de la antigua existencia, alumbramiento y estancia en la creación como obra de un Dios bueno-:

<< En uno de los cuentos de *Las mil y una noches* se habla de una montaña imantada. Cubierta de flores exóticas y envuelta por florestas maravillosas, se recortaba en el azul del mar como una gigantesca y festoneada flor de mil corolas. Y sin embargo, esta montaña era más terrible que todos los escollos. Bastaba que una nave surcase las aguas que la circundaban para que ocurriese un espectáculo espantoso. Todo el hierro que llevaba el armazón de la nave, atraído por la fuerza magnética de la montaña, salía por entre las maderas del casco, rompiendo en mil pedazos la nave y haciendo saltar por los aires a los desventurados navegantes. Los náufragos eran desgarrados, pero no morían. Desvanecidos por el espanto y el terror cuando volvían en sí se hallaban en las suntuosas estancias de un maravilloso palacio, entre jardines floridos y músicas deliciosas. >><sup>747</sup>

Finalmente, traigamos una suposición del propio Frossard que apunta lo inevitable del cambio a raíz de la experiencia:

<< Es verdad, por fin, y conforme con la Escritura, que “nadie sería capaz de ver a Dios sin morir”, porque esa visión exigiría una extensión tal de nuestras facultades que equivaldría a una metamorfosis.>><sup>748</sup>

---

<sup>746</sup> Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 170. << Los escombros de mis construcciones interiores cubrían el suelo.>> p. 162.

<sup>747</sup> Barra, J., *La psicología de los conversos*, Traducción de ángel Hidalgo Belloso, Bilbao, Ediciones Paulinas, 1962, pp. 232-233.

<sup>748</sup> Frossard, A., *Preguntas...*, op.cit., p. 92.

### 5.10.7. Impiedad por contraste

Al igual que en los dos casos anteriores, el contacto con la divinidad, más concretamente con su cualidad de pureza, despierta por contraste dos sentimientos en el sujeto pasivo:

- a) Arrepentimiento por el pecado pasado que atentaba contra esa pureza.
- b) Sensación de bajeza frente a la excelsitud y ausencia de mancha de lo manifestado.

Dirá Claudel :

<< J'avais eu tout à coup le sentiment déchirant de l'innocence, de l'éternelle enfance de Dieu, une révélation ineffable.>><sup>749</sup>

Y leemos en Frossard :

<< [...] de celui dont je ne pourrai plus jamais écrire le nom sans que me vienne la crainte de blesser sa tendresse, devant qui j'ai le bonheur d'être un enfant pardonné, qui s'éveille pour apprendre que tout est don.>><sup>750</sup>

En *Preguntas sobre Dios*, el mismo Frossard incide en la idea de cómo descubre nuestra impiedad y, por ende, nos moviliza a la conversión:

<< “Vos sois el que es Todo- exclamaba Catalina de Siena-, yo soy la que no es nada”, y no se trataba de un ejercicio de humildad, sino de una simple comprobación de la evidencia. La deslumbrante luz espiritual que rodea a Dios revela presencia invisible de una tan inmensa inocencia que, ante ella, cada uno se juzgaría despreciable [...] >><sup>751</sup>

---

<sup>749</sup>Claudel, P., *Ma conversion*, *op.cit.*, p.1010.

<sup>750</sup>Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 167. << [...] de Aquel cuyo nombre jamás podría escribir sin que me viniese el temor de herir su ternura, ante Quien tengo la dicha de ser un niño perdonado, que se despierta para saber que todo es regalo.>> p. 160.

<sup>751</sup>Frossard, A., *Preguntas...*, *op.cit.*, p. 93.

## 5.11. Postconversión

### 5.11.1. Apagamiento

En el caso Frossard encontramos una curiosa persistencia del estado derivado de la teofanía, ya que afirma que se prolongó durante un mes. Cuenta que “chaque matiné” se levantaba embriagado por la luz y la dulzura, las dos características principales que él percibió, del acontecimiento, y que éstas eran todo su “savoir théologique”<sup>752</sup>. La fe de Frossard, aunque luego cimentada en el estudio como veremos, no se produce por medio de una catequesis humana o de lecturas pías, sino que su conocimiento deriva directamente de la experiencia; será, entonces, un testigo privilegiado. Esto ha llevado a estudiosos como Juan Martín Velasco a reivindicar el estudio de los testimonios de conversión como fuente prístina de la esencia divina<sup>753</sup>.

Acto seguido, Frossard se expresa en términos que nos remiten a santa Teresa de Jesús y su célebre “Muero porque no muero”, de su poema, tradicionalmente titulado, *Vivo sin vivir en mí*:

<< La nécessité de prolonger mon séjour sur la planète quand il y avait tout ce ciel à portée de la main ne m'apparaissait pas très clairement, et je l'acceptais par reconnaissance plutôt que par conviction.>><sup>754</sup>

Al entrar en contacto o percibir la esencia de la divinidad, se produce, lo hemos visto otras veces, un menosprecio del mundo en tanto que éste no disfruta de Dios en plenitud. Sólo la escatología tiene la promesa de poder ver el rostro de Dios plenamente<sup>755</sup>, por lo que resulta comprensible estas palabras de Frossard que no serán, estrictamente, un deseo de muerte, sino de disfrutar de aquella dulzura y luz que había atisbado.

---

<sup>752</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 171.

<sup>753</sup> Cfr. Martín Martín Velasco, J., *La experiencia...*, *op.cit.*, p. 215; a propósito de una cita de J. Huby perteneciente a su estudio *La conversión. De la filosofía al cristianismo*, XVI Centenario de la conversión de San Agustín, *Augustinus*, 32, número 125.128, 1987, pp. 475-497.

<sup>754</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 171. << La necesidad de prolongar mi estancia en el planeta, cuando existía todo ese cielo al alcance de la mano, no se me mostraba con mucha claridad y la aceptaba por agradecimiento más que por convicción.>> p. 163.

<sup>755</sup> Salmo 42, 3: << Tiene mi alma sed de Dios,/ del Dios vivo;/ ¿cuándo podré ir a ver/ la faz de Dios?>>

Finalmente desapareció la sensación de luz y dulzura que le acompañaba desde el encuentro en la capilla de la calle Ulm. Entonces decide instruirse en la doctrina que de corazón ya había aceptado, con vistas a recibir el sacramento del bautismo. Lo anuncia con una variación de la frase de Pascal antes comentada<sup>756</sup>:

<< La vérité me serait donnée autrement, j'aurais à chercher après avoir trouvé. >><sup>757</sup>

Inicia un proceso de confirmación, puesto que, como decíamos, el núcleo doctrinal de alguna forma ya había sido inculcado o abrazado en la teofanía. Ahora desarrolla un periodo de descodificación y racionalización de su experiencia sobrenatural. Entra en contacto con la docencia eclesial y la plasmación histórica y teológica de algo que él, privilegiadamente, ya había recibido. Como es de esperar, su predisposición era ejemplar:

<< Ce qu'il me dit la doctrine chrétienne, je l'attendais et je le reçus avec joie ; l'enseignement de l'Eglise était vrai jusqu'à la dernière virgule, et j'en prenais acte à chaque ligne avec un redoublement d'acclamations, comme on salue un coup au but.>><sup>758</sup>

Esto nos recuerda a Claudel<sup>759</sup>, que buscó una biblia justo después de la experiencia; y a Morente, quien se propuso:

<< Lo primero que haré mañana será comprarme un libro devoto y algún buen manual de doctrina cristiana. Aprenderé las oraciones; me instruiré lo mejor que pueda en las verdades dogmáticas, procurando recibirlas con la inocencia del niño, es decir, sin discutir las ni sopesarlas por ahora. Ya tendré tiempo de sobra, cuando mi fe sea sólida y robusta y esté por encima de toda vacilación, para reedificar mi castillo ideológico sobre nuevas bases. >><sup>760</sup>

---

<sup>756</sup> Pascal, B., *Los pensamientos*, *op.cit.*, p. 202.

<sup>757</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 171. << La verdad me sería dada de otro modo: iría a buscar después de haber encontrado.>> p. 163.

<sup>758</sup> *Ibid.*, p. 171. << Lo que me dijo de la doctrina de cristiana, lo esperaba y lo recibí con alegría; la enseñanza de la Iglesia era cierta hasta la última coma, y yo tomaba parte en cada línea con un redoble de aclamaciones, como se saluda una diana en el blanco.>> p. 163.

<sup>759</sup> Cfr. Claudel, P., *Ma conversion*, *op.cit.*, p. 1011.

<sup>760</sup> García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, pp. 41-42.

### 5.11.2. Orantes

Continuamos con el paralelismo con el filósofo español y su caso de conversión para abordar la presencia de las orantes. Volviendo a *El Hecho Extraordinario*, vemos a Morente agradecer la oración de las mujeres de su casa durante la zozobra provocada por la Guerra Civil, antes de convertirse, al igual que las oraciones elevadas por su hermana Guadalupe y las religiosas de la Asunción:

<< Pero no sé qué ímpetu interior me empujaba a aprobar y agradecer aquella tierna y sumisa fe de las buenas mujeres. >><sup>761</sup>

Semejante agradecimiento, aunque con las razones claras que ahora veremos, formula Frossard durante las primeras prácticas religiosas después de la conversión a las ancianas que concurrían a la misa de la mañana:

<< [...] et je me disais que c'était peut-être à la fidélité d'âge maintenue de vieilles personnes comme elles que je devais d'avoir trouvé, à l'heure marquée, une religion intacte. Un grand élan de gratitude me portait vers elles, et vers tous ceux qui avaient gardé la foi [...]>><sup>762</sup>

En segundo lugar, las religiosas que en la capilla oraban cuando Frossard entró a buscar a Willemín sin saber que su conversión era inminente. Luego, al final del escrito, se hace eco de una coincidencia a este respecto, a la que se resiste a dar naturaleza intencional o significativa a tenor de la claridad y contundencia con que se había manifestado Dios en aquella otra ocasión; de nuevo, parece más una precaución para no dar a este hecho el peso argumental que recae sobre el propio suceso de la conversión; evita, así, perder el credibilidad más que robusta que precisa para que un hecho extraordinario, como fue el de su conversión, sea creíble para el lector. Así pues, se guarda de parecer a los ojos del receptor como un obsesionado religioso que ve intervención divina en cada concatenación fortuita de acontecimientos:

---

<sup>761</sup>*Ibid.*, p.13.

<sup>762</sup>Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 145 << [...] y me decía que tal vez debía a la fidelidad mantenida de edad en edad por tantas ancianas como ellas, el haber encontrado, en la hora señalada, una religión intacta, Un gran arranque de gratitud me llevaba hacia ellas y hacia todos aquellos que habían guardado la fe [...]>> p. 137.

<< Je sais trop ce que les interventions de l'esprit peuvent avoir de différent et d'indubitable pour parler de signe. La coïncidence me suffit.>><sup>763</sup>

Resulta que, años después, al comprobar la localización dentro del cementerio de lo que sería su sepultura, se percató que la tumba vecina pertenece a las Hermanas de la Adoración Reparadora, aquellas que oraban en la capilla de Ulm cuando se obró su conversión:

<< [...] les petites sœurs qui ont assisté à ma naissance seront là aussi à l'heure de ma mort, et je pense, je crois, je sais que ces deux instants seront identiques, comme ne feront qu'un, enfin, les êtres perdus, la douceur retrouvée.>><sup>764</sup>

Las palabras traídas son las últimas, con la salvedad de la declaración de amor que ya hemos visto. Vemos, en primer lugar, una simbiosis entre el nacimiento y la muerte; de igual manera que la muerte exigida por la conversión generó el nacimiento de la nueva criatura en Cristo, el fin de la existencia terrena marcará el inicio de la existencia en plenitud en tanto que disfrute completo de la divinidad; así pues, la primera muerte que vivió Frossard y la que ahora, suponiendo momento de escritura, aguarda, son igualmente nacimientos. Así, se continúa una teología cristiana que hace de la muerte, primero la de Cristo y después la de cada hombre, condición indispensable para la redención; por lo tanto, muerte y vida no se oponen como antagonistas, sino que se suceden diacrónicamente en pos de la consumación de lo que antes estuvo en potencia.

Fijémonos en la progresión verbal que le lleva a afirmar la equivalencia entre muerte y nacimiento: “pense”→”crois”→”sais”. Son los tres grados, de menor a mayor, de conocimiento y proximidad a la divinidad: razonamiento, menor que la fe y, a su vez, menor que la certeza. Si bien, por regla general, la certeza es inalcanzable hasta después de la muerte, Frossard, a raíz del sucedido de la conversión, no duda, lo sabe; por eso corrige, más que premeditadamente, por dos veces el núcleo verbal de la oración hasta

---

<sup>763</sup> *Ibid.*, p. 174. << Conozco demasiado hasta qué punto las intervenciones del espíritu son diferentes e indudables, para hablar de señal. La coincidencia me bastó.>> pp. 166-167.

<sup>764</sup> *Ibid.*, p. 175. << [...] las hermanitas que han asistido a mi nacimiento estarán allí también en la hora de mi muerte, y pienso, creo, sé, que esos dos instantes serán idénticos, como serán un solo, en fin, los seres perdidos, la dulzura reencontrada.>> p. 167.

alcanzar el máximo grado de conciencia de Dios, la certeza. Asimismo, esa unidad entre muerte y nacimiento, en la presencia de Dios será aplicable a todo lo demás, según postula Frossard, por la unidad absoluta del Creador. En virtud de la “douceur”, atributo fundamental junto a la luz de la divinidad en la experiencia del francés, todo lo que se ha extinguido de esta tierra será reencontrado y aglutinado en un mismo seno. Así, Frossard guarda para el final la parte más espinosa del Credo, más aún para un padre que tuvo que enterrar a dos de sus hijos, la resurrección de los muertos. Más dramatismo y más fidelidad aún cobra esta aseveración, ya que en la siguiente línea, que será la última, proclama el amor por Dios en una hermosa declaración vista más arriba.

### 5.11.3. Enfriamiento

Finalizamos el caso Frossard con un fragmento del último capítulo, el 31, al que también pertenecen las citas últimas del anterior apartado. Se centra en la vida posterior, a modo de epílogo, y apenas se extiende más de un par de páginas, por lo que no creemos que anule nuestra propuesta de una autobiografía de la vida pre-cristiana. Al igual que otros testimonios de conversión, se precisa de una cierta proyección vital posterior para ver los frutos de la conversión, crisol definitivo de la autenticidad de la experiencia; lo vimos en Morente<sup>765</sup> y lo vemos también en san Agustín respecto a san Pablo<sup>766</sup>. Por lo tanto, habrá que considerarlo como una exigencia del subgénero en su valor de predicación; “por sus frutos los conoceréis”<sup>767</sup>. El capítulo 31 será el más amargo y, por consiguiente, donde mejor contrasta y se patentan la esperanza cristológica de Frossard. Relata, brevemente, los años posteriores y cómo, extinguido el éxtasis de la teofanía, pervive y le reconforta la certeza del amor de Dios que entonces le fue revelado. Apagados los raptos y entusiasmos juveniles –que en el texto vendrán marcados por la Navidad, en clara alusión al alumbramiento que supuso la conversión–, a los que intentó aferrarse como en una variante del síndrome de Peter Pan, quedó, no obstante, la certeza de lo que había vivido.

Acabamos entonces con la cita que decíamos donde hace referencia a su pasión personal, el desierto previo a la tierra prometida y al íntimo drama que conlleva una

---

<sup>765</sup> Cfr. García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, pp. 48-49.

<sup>766</sup> San Agustín, *Contra los...*, *op.cit.*, pp.105-106.

<sup>767</sup> Mt. 7,16.

única experiencia mística que ha de alcanzar para apuntalar toda la vida; la visión de un Dios que, luego, retorna a su aparente mutismo, que vuelve a ser el *Deus absconditus*. Asimismo, las líneas que ahora presentamos son una prueba de honestidad y realismo propios de la madurez, en definitiva, de un punto de vista veraz, no idílico; por decirlo de otra forma, probado:

<< Ainsi bondé de bénédictions, je crus que ma vie serait un Noël qui ne finirait pas. Les personnes d'expérience auxquelles je m'étais confié pouvaient bien m'avertir que cet état privilégié aurait un terme, que les lois de la croissance spirituelle étaient les mêmes pour tout le monde, qu'après les suavités de l'excursion dans les verts pâturages de la grâce sensible viendrait le rocher, l'escalade, le risque, et que je ne serais pas toujours cet enfant heureux, je ne les écoutais guère. J'étais bien décidé à ne pas commettre une deuxième fois l'erreur de grandir ; telle était ma sagesse, moins sûre que la leur. Elles avaient raison, j'avais tort. Noël chanté, il fallut passer par les choses, par la pierre et par le goudron d'un monde qui reprenait peu à peu, sournisement, sa consistance. Et il y eut un vendredi saint, il y eut un samedi saint, silence où meurt un cri. >><sup>768</sup>

## 5.12. Conclusión

A nivel formal, el caso de Frossard es muy valioso porque constituye una obra literaria en torno al fenómeno de la conversión y será, por lo tanto, la que más matices contenga. Igualmente, su amplia proyección biográfica previa, la hace más susceptible de ser considerada dentro del género autobiográfico de forma más canónica. En cuanto a lo temático, su factor diferencial y reclamo está claro; la falta de idoneidad para sufrir

---

<sup>768</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, pp. 173-174. << Colmado así de bendiciones, creí que mi vida sería una Navidad que no acabaría. Las personas de experiencia a las que me había confiado, podían advertirme que ese estado de privilegio tendría un fin, que las leyes del crecimiento espiritual eran iguales para todo el mundo, que después de las suavidades de la excursión por los verdes prados de la gracia sensible, vendrían la roca, la escalada, el riesgo, y que no siempre sería ese niño feliz; apenas les escuchaba. Estaba muy decidido a no cometer por segunda vez el error de crecer; ésa era mi sabiduría, menos segura que la suya. Ellas tenían razón, yo me equivocaba. Celebrada la Navidad, hubo que pasar por las cosas, por la piedra y por el alquitrán de un mundo que volvía a tomar poco a poco, solapadamente, su consistencia. Y hubo un Viernes Santo y hubo un Sábado Santo, silencio donde muere un grito.>> pp. 165-166.



una experiencia como la que relata. Ya se ha insistido bastante en este punto, aunque ahora lo matizaremos.

No obstante, la ironía y el doble sentido que Frossard emplea a pequeña escala durante toda la obra, puede también ser considerado como un rasgo fundamental, configurativo; porque, qué nos hace pensar que un técnica empleada constantemente, casi como marca de estilo, no haya influenciado en la propia concepción de la obra. Su vida misma, en la falta de idoneidad inicial y su conversión posterior, es una aparente concatenación azarosa que, aunque nunca tajantemente, Frossard intenta contradecir a lo largo de todo el libro; unas veces solapadamente, otras tirando la piedra y escondiendo la mano.

Han sido varios los puntos en que nuestro autor se ha mostrado escéptico con el azar como principio motriz de lo que le aconteció; no podría ser de otra forma en una visión teocéntrica –de un Dios activo, claro está- del mundo; cómo considerar entonces su conversión como un fenómeno puramente fortuito. Es más, creemos que Frossard tampoco lo considera como tal, lo que se deja entrever en su forma de interpretar los acontecimientos, nunca de forma unívoca. En la organicidad de su lenguaje y el constante elemento lúdico y humorístico de su inteligencia y su evocación, habrá que buscar la clave de su perspectiva.

Si recorre el camino previo, direccionalmente opuesto a la fe católica, es para legitimar su experiencia, en tanto que era una persona poco sospechosa para alucinaciones místicas. Sin embargo, esto no quita que vea toda su existencia anterior como un recorrido hacia ese encuentro; “embuscade” dice, y en ella el asaltador ha de conocer perfectamente el tránsito de la víctima, en otras palabras, una emboscada nunca es casual. Por consiguiente, todo el bagaje vital previo que describe, con especial atención a la falta de idoneidad, no será una comprobación de lo fortuito del caso, sino una validación del emisor –como testigo fiable en tanto que no predisposición a la veleidad religiosa-, es decir, una apología.



## 6. LA AUTOBIOGRAFÍA. UNA DISCUSIÓN GENÉRICA

Los tres textos aquí presentados tienen una naturaleza común en tanto que narran una experiencia análoga y con análogos mecanismos como ahora especificaremos. Aún así, son muchas las diferencias formales y de composición. Urge preguntarse por tanto: ¿las divergencias nos impiden agruparlas bajo una misma etiqueta genérica o, por el contrario, las semejanzas son suficientes para establecer una adscripción común y satisfactoria? En tal caso, ¿qué género de los existentes las acogería? A responder estas a preguntas dedicaremos la última parte de este estudio.

A simple vista, el género más próximo sería el autobiográfico, siendo el autor quien describe su propia trayectoria vital bajo un presupuesto de veracidad, que en adelante analizaremos a propósito del *pacto autobiográfico* propuesto por Philippe Lejeune. Hay puntualizaciones necesarias, desde luego, sobre todo dada la heterogeneidad de los textos analizados; sin embargo, iremos deteniéndonos en ellas y viendo sus consecuencias a la hora de la catalogación. Empecemos, pues, con una aproximación a través del género autobiográfico, uno de los más tratados hogaño debido a sus complejidades filológicas y filosóficas.

## 6.1. Origen de la autobiografía

Veamos de dónde y cómo arranca el género autobiográfico y su estudio, dentro del cual, queremos situar nuestro trabajo. Según leemos en el clásico de Georges May, *La autobiografía*<sup>769</sup>, y en consonancia con el resto de monografías consultadas, la autobiografía nace en Europa, directamente entroncada con la cultura occidental. Aunque seguidamente lo matizaremos, suele ser unánime la consideración de las *Confesiones* de J. J. Rousseau como primer fruto maduro del género<sup>770</sup>. Publicada en seis libros entre 1782 y 1789, fue la instigadora de una moda que dura hasta nuestros días; amén de albergar todas las características por las que hoy distinguimos a este tipo de obras. Asimismo, en el siglo XVIII nace el término de designación que aún empleamos: “autobiografía”.

Sin embargo, sería ingenuo postular que el género nació *ex nihilo* de la mano del francés, sin precedentes. Y no únicamente precedentes, sino obras que realmente pueden disputarle la paternidad del género y que deben ser citadas en cualquier genealogía al respecto, especialmente en el campo religioso, que es el que nos ocupa. Sin duda, el precedente más notorio es la obra homónima de san Agustín de Hipona, en el siglo IV. Pese a su estructura premoderna, debe considerarse como autobiográfica en tanto que un autor-protagonista relata su vida bajo un presupuesto de sinceridad. De más interés si cabe son las *Confesiones* agustinianas en nuestro caso, ya que se trata de una autobiografía que gira en torno a un fenómeno de conversión, como en nuestros tres autores.

Por otra parte, en san Agustín vemos el desarrollo de lo que algunos han considerado como el principal germen de la autobiografía<sup>771</sup>. Se trata del examen de conciencia, donde un alma hace recuento de sus pecados buscando el perdón divino en una protoconfesión. Igualmente, el recuerdo de los pecados obliga al hombre a revisar su historia respecto a la Trascendencia, lo que acaba arrojando una narración del itinerario espiritual-vital del sujeto. Sin duda, Rousseau marca una línea más secular, donde el individualismo moderno se presenta con suficiente dignidad sin necesidad de

---

<sup>769</sup> Cfr. May, G., *La autobiografía*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 19.

<sup>770</sup> Por ejemplo, cfr. Puertas Moya, F.E., *Los orígenes de la escritura autobiográfica. Género y modernidad*, La Rioja, SERVA, 2004, p. 117.

<sup>771</sup> Cfr. May, *La autobiografía*, *op.cit.*, p. 26.

recurrir a lo divino. Si bien esta última línea ha sido la predominante desde entonces, los tres testimonios, que ocupan nuestro estudio, retoman la línea más sacra y validan la existencia y su narración en tanto que manifestación de la teofanía divina y su consiguiente teodicea humana. Siguen siendo discursos de interioridad, pero una interioridad legitimada en la problemática religiosa. Retoman explícitamente la relación de tres respecto a la obra: el autor, que escribe y se sincera; el lector, que lee; Dios, ante quien el autor comparece.

Otros autores, como es el caso de Francisco Ernesto Puertas Moya<sup>772</sup>, ven la semilla, que desembocará en la obra de Rousseau, en la mentalidad renacentista y, especialmente, la cristalización de ésta en el *Lazarillo de Tormes*. Según este autor, resulta imposible la consagración de la autobiografía sin el giro copernicano que se produjo en Europa entre los siglos XIV y XVII. Por consiguiente, considera que en la nueva perspectiva antropocéntrica está la razón principal de la futura eclosión de la autobiografía canónica; y, que en este periodo, podemos encontrar los principales antecedentes por tanto, como es el caso del clásico anónimo español. Nuevas concepciones del hombre y su ser en el mundo por autores como Erasmo de Rotterdam, provocan que el sujeto reivindique su individualidad y comience un diálogo indagador de su interioridad, lo que luego será una característica fundamental de lo que consideramos autobiografía.

En *Autobiografía y modernidad literaria*<sup>773</sup>, un estudio escrito a seis manos por Javier del Prado Biezma, Juan Bravo Castillo y María Dolores Picazo, se remonta la mirada un poco más atrás, creemos que acertadamente. Ya lo hemos insinuado en otro apartado: para hablar de la autobiografía de conversión religiosa, se debe partir de san Pablo y su apología en los *Hechos de los apóstoles*. En ella encontramos las tres partes que jalonan los textos que nos ocupan: antecedentes, conversión súbita y consecuencias, todo ello inscrito en un obligado recorrido vital. Al mismo tiempo, en san Pablo encontramos la fundación de una imagen que será también cardinal: la mudanza de existencia y el nacimiento del *Nuevo Hombre*. Obviamente hay diferencias: por ejemplo Pablo no es el autor del texto, sino Lucas, quien recoge las palabras de aquél, por lo que estaríamos hablando de un discurso oral. No obstante, las semejanzas y las deudas son

---

<sup>772</sup> Cfr. Puertas Moya, F.E., *Los orígenes...*, op.cit., p. 42.

<sup>773</sup> Cfr. Prado Biezma, J., Bravo Castillo, J. y Dolores Picazo, M., *Autobiografía y modernidad literaria*, Murcia, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 68-69.

suficientes para considerar el testimonio paulino como el antecedente más claro de las autobiografías de conversión. Lo iremos viendo detenidamente a lo largo de lo que resta de estudio.

## 6.2. Definición de la autobiografía. El género

Ante todo, deberíamos preguntarnos qué pertinencia o utilidad tiene colocar una etiqueta genérica, esto es, apostar por un género predefinido, ¿arroja luz en el estudio de un objeto? ¿Nos conviene, por tanto, un enfoque genérico o, más bien, uno temático donde centremos la atención en la singularidad de los textos? Dado que nuestro interés es el análisis y comprensión de unos textos concretos, no hay razón para preocuparse de clasificaciones genéricas, a menos que éstas contribuyan a nuestro cometido. Nos interesará por tanto el architexto siempre y cuando sea imprescindible para la comprensión de un caso concreto. ¿Lo es? Sí, siempre y cuando consideremos que la participación genérica implica la asunción de ciertos procesos y el cumplimiento de ciertas convenciones dentro del texto concreto. En otras palabras, un objeto toma una forma determinada por un género concreto al que, por tanto, pertenece y respecto al que es deudor.

<< El género impone una selección de medios determinados. [...] La elección de un género implica el uso forzoso de unos medios determinados. Si el yo del autor se instala en el interior de un género –y, *a priori*, ¿cómo puede no instalarse?–, éste impone determinados medios.>><sup>774</sup>

Si nuestra intención es subsumir nuestros textos dentro de la autobiografía, tendremos que clarificar qué se entiende por autobiografía y qué comprende. Intuitivamente no es difícil acotarla: un sujeto que cuenta su vida. Empero, sobre todo desde la publicación de *Condiciones y límites de la autobiografía* por Georges Gusdorf

---

<sup>774</sup> *Ibid.*, p. 353.

en 1956<sup>775</sup>, se ha inaugurado una línea de debate al respecto que aún colea. Veamos cuáles son sus hallazgos y cómo éstos pueden ser pertinentes en nuestro caso.

Probablemente la definición más citada sea la propuesta por Philippe Lejeune:

<< Definiremos la autobiografía como un relato retrospectivo en prosa que alguien escribe ocupándose de su propia existencia, en la que se centre en su vida individual, y en particular en la historia de su personalidad.>><sup>776</sup>

Vemos en esta propuesta una serie de características, en un principio, bastante lógicas, como son el pasado, la trayectoria vital individualizada y la vida interior. Algunos estudiosos han considerado esta definición como tendenciosa. Es el caso, por ejemplo, de Paul John Eakin, quien en el prólogo de la edición de la obra de Lejeune utilizada más arriba, acusa a la definición por “su orientación hacia la prosa, su preocupación por los aspectos temporales del relato y su atracción hacia la psicología y el psicoanálisis”<sup>777</sup>.

Sucede en cualquier definición de un género literario: mientras más extensa sea la definición, más puntos de ésta pueden resultar controvertidos. De ahí que en muchos casos se intente reducir al mínimo, para que la definición no quede obsoleta en la variabilidad inherente del magma literario. Jean Starobinski, en esta línea, advierte que “es necesario evitar hablar de un estilo o incluso de una forma ligados a la autobiografía, ya que no hay, en este caso, un estilo o una forma obligados”<sup>778</sup>. Georges May, bien consciente de las dificultades que implica introducir particularidades en una definición general, acaba por definir según la línea maestra y sólo a través de ella: “la autobiografía es una biografía escrita por aquel o aquellos que son sus protagonistas”<sup>779</sup>.

De cualquier forma, las características de nuestros textos nos desaconsejan trabajar con la rigidez de una definición concreta, ya que, como iremos viendo a lo largo de las páginas y epígrafes, son de composición heterogénea y ninguna de ellos casaría con una definición *strictu sensu* de la autobiografía. Por eso, nos interesa y trabajaremos con la

---

<sup>775</sup> Para una somera pero exacta historia sobre los estudios autobiográficos, cfr. Loureiro, Á., “Problemas teóricos de la autobiografía”, en *La autobiografía y sus problemas teóricos*, *Anthropos*, 29, 1991.

<sup>776</sup> Lejeune, P., *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Traducido por Ana Torrent, Madrid, Megazul-Endymio, 1994, p. 50.

<sup>777</sup> Eakin, P. J., en *ibid.*, p. 11.

<sup>778</sup> Cit. en May, *La autobiografía*, *op.cit.*, p. 11.

<sup>779</sup> *Ibid.*, p. 13.

idea del “espacio autobiográfico”. La acuñación de este término se debe a Lejeune y se refiere a un tipo de enunciación o función literaria<sup>780</sup>, donde prima la indagación sobre la personalidad dentro del transcurso de una vida. Así, hablaríamos de un modo discursivo y no de una serie de requisitos genéricos que suelen revelarse estrechos en última instancia. Por lo tanto, ¿nuestros textos pueden considerarse autobiografías al uso? No. Sin embargo, ¿su enunciación es estrictamente autobiográfica? Definitivamente, sí; siendo la autobiografía un acto más que una forma<sup>781</sup>.

### 6.3. Características de la autobiografía

Esbozada apenas la definición –al fin y al cabo no es nuestro interés la discusión genérica-, veamos cuáles son las características principales que adornan la autobiografía y si éstas son aplicables a nuestro *corpus*.

#### 6.3.1. El pacto

Iniciamos este epígrafe con el mismo autor que acabamos el anterior: Philippe Lejeune y su *pacto autobiográfico*. Pese a lo discutido del término, es quizás el de más éxito de la crítica reciente, sobre todo por incidir en uno de los principales elementos de la autobiografía: la presunción de sinceridad. El *pacto* es un contrato entre autor y lector, según el cual, el primero se compromete en contar su historia con fidelidad, trazando entonces una frontera entre los textos ficticios y los factuales<sup>782</sup>. Esta sería la primera formulación del estudioso francés, como vemos, centrada en la figura del emisor y su compromiso. Con posterioridad, matizaría o ampliaría la definición para dotarla de una perspectiva textual. De ahí, la autobiografía se definiría por presentar una misma identidad (nombre propio) para el autor, el narrador y el protagonista.

---

<sup>780</sup> Cfr. Hernández Rodríguez, F.J., *Y ese hombre seré yo (La autobiografía de la Literatura Francesa)*, Murcia, Universidad de Murcia, 1994, p.57.

<sup>781</sup> Cfr. Bruss, E., “Actos literarios”, en *La autobiografía y sus problemas teóricos*, *Anthropos*, 29, 1991, p. 104.

<sup>782</sup> Cfr. Lejeune, P., *El pacto...*, *op.cit*, p. 12.



José María Pozuelo Yvancos, en *De la autobiografía. Teoría y estilos*<sup>783</sup>, utiliza la dicotomía de Hamburger (*Logische der Dichtung*) entre “enunciados de realidad” y “enunciados ficcionales”. Según el alemán, cualquier narración en primera persona quedaría encuadrada dentro de los “enunciados de realidad”, pues hay un sujeto emisor que lo reclama como suyo. No obstante, no hay que buscar demasiado para encontrar un gran número de ficciones construidas en primera persona; por lo que, si bien teóricamente la primera persona instauro un enunciado de realidad, en la práctica esta convención queda anulada continuamente. Por consiguiente, la primera persona no puede ser considerada como elemento definitorio, a no ser que venga respaldada por el contexto que eliminaría esa posible ficcionalización, esto es, por una explicitación del *pacto*.

En otro lugar<sup>784</sup>, el mismo Pozuelo Yvancos ha puesto el dedo en la llaga al tratar la cuestión desde los actos del habla. Señala que, en un texto autobiográfico, el acto referencial y el performativo se dan al mismo tiempo y de forma inseparable:

<< Toda autobiografía viene afectada por la pregunta sobre su sinceridad en la medida en que el acto performativo y el cognoscitivo coinciden en uno solo. El nivel cognoscitivo de la constitución de los hechos se cubre con el performativo de la petición de principio sobre la sinceridad de quien los narra. El nivel retórico, apelativo, de la autobiografía no desfigura por tanto el cognoscitivo, lo refigura, lo enmarca, lo sitúa en su lugar pragmático de la declaración de sinceridad; hace intervenir por necesidad el estatuto performativo de su acción lingüística frente a los destinatarios y, por eso mismo, la propia predicabilidad de un fenómeno como el de la “sinceridad”. >><sup>785</sup>

Según esto, la autobiografía, al mismo tiempo que sirve de vehículo para una serie de enunciados, interpela al lector en su unísona actividad performativa, ya sea como apología, justificación o, como es nuestro caso, testimonio y prédica. Hay, por tanto, una implícita intención más allá del texto, lo que vuelve pertinente la pregunta sobre la mendacidad que en otros géneros no ha lugar. La simultaneidad de los dos actos otorga

---

<sup>783</sup> Cfr. Pozuelo Yvancos, J.M., *De la autobiografía. Teoría y estilos*, Barcelona, Crítica, 2006, p. 25.

<sup>784</sup> Cfr. *ibid.*, p. 99; cfr. Pozuelo Yvancos, J.M., “Autobiografía: del tropo al acto del lenguaje”, en *Autobiografía en España: un balance*, Celia Fernández y M<sup>a</sup> Ángeles Hermosilla (eds.), Madrid, Visor, 2004, p. 179.

<sup>785</sup> Pozuelo Yvancos, J.M., *De la autobiografía...*, *op.cit.*, p. 99.

a la autobiografía una ontología especial que no podemos despreciar, so pena de enajenar la teleología del texto. Así, en la narración autobiográfica, “el autor-narrador y el personaje se construyen en un mismo acto”<sup>786</sup>, de forma que hay tratarlo como una realidad única, aunque doble.

En los textos que analizamos, no vemos problema en aceptar el *pacto* de Lejeune, incluso en su primera acepción. Dado que nuestro campo de estudio no es general, no tenemos por qué considerar los conceptos siempre y cuando agrupen todos los textos, sino los que nos interesan en cada caso. Con seguridad, la materia viva que es la literatura seguirá produciendo objetos que obligarán a una constante revisión de los conceptos que hemos ido proponiendo; sin embargo, asumiremos los que mejor se adapten a nuestro *corpus*, que es, los testimonios de conversión de Paul Claudel, André Frossard y Manuel García Morente. Con este propósito, aceptamos tanto la propuesta de Lejeune como la de Pozuelo Yvancos.

Aceptamos el primer pacto de Lejeune porque el presupuesto de sinceridad es nuclear e imprescindible en la concepción del autor y la recepción del lector. Si no presumiéramos el pacto, nuestras obras quedarían completamente desnaturalizadas. Recordemos el título de la obra de Frossard: *Dios existe, yo me lo encontré*. El autor nos está proponiendo una evidencia a través de su experiencia personal, dando por sentado que nos va a transmitir la verdad y el lector ha de aceptarlo como tal; en caso contrario, no tendría ningún sentido ni relevancia la obra, al menos no como testimonio. Especialmente en los testimonios de conversión, el pacto ha de ser fuerte, ya que lo increíble de la experiencia que se narra suscita de sí sospechas. Así pues, el primer pacto autobiográfico, según Lejeune, es en este caso ineludible y fortísimo, siendo la función del autor comunicar un hecho del que fue testigo. De esta forma, a tenor del valor testimonial de los textos, cabe disipar la distinción que la crítica literaria ha trazado entre narrador, autor y personaje. Los tres se aúnan en una misma figura que, aunque se convierta en uno u otro según el plano en que funcione, formarán parte de una verdad indivisible, ésta es: el autor del texto que adquiere la forma de narrador para relatar una experiencia que protagonizó verdaderamente. Por consiguiente, la distinción entre los tres no será más que funcional e impuesta por la configuración antonomásica del relato, y no supondrá una alienación de la figura del narrador.

---

<sup>786</sup> Pozuelo Yvancos, J.M., “Autobiografía...”, *op.cit.*, p. 179.

Además, si hemos visto que en las autobiografías cobra especial relevancia el mundo interior, en este aspecto también se pide una confianza plena del receptor, ya que el narrador-protagonista no sólo transmite algo que presenció, sino que igual o mayor importancia tiene las consecuencias que la experiencia tuvo en su interior. Por consiguiente, el pacto se hace necesario en dos sentidos, exterior e interior:

- 1) Se debe creer en que el narrador-protagonista nos traslada fielmente lo que ocurrió (eje objetivo).
- 2) Se debe creer que el narrador-protagonista juzga acertadamente y nos transmite sinceramente los cambios que se produjeron en su interior (eje subjetivo).

Por otra parte, y en estrecha relación con el pacto, aceptamos la propuesta de Pozuelo Yvancos sobre la confluencia de actos del habla. El acto referencial se completa en tanto que se nos relata un acontecimiento, pero, al mismo tiempo, se produce el acto performativo en tanto que dar testimonio –una exigencia en nuestros casos, como hemos tenido oportunidad de ver-. Si se narran unos hechos, es para pregonar la grandeza de Dios y mover al lector hacia la conversión. “yo me lo encontré”, lo que tiene pertinencia para el lector, porque “Dios existe”. Al invitar, por tanto, a que el lector mueva su vida en torno a este descubrimiento, la sinceridad vuelve a ser una condición *sine qua non*. Por consiguiente, si se ha especulado sobre la necesidad de “ser creídos” en la autobiografía, en el caso concreto de los testimonios de conversión, se torna nuclear. De ahí que, como hemos visto al analizar cada uno de los casos, el autor insiste en validarse como emisor fiable, ya sea demostrando su integridad mental, ya sea con la presentación de detalles específicos en pos de la verosimilitud del conjunto.

### 6.3.2. Condiciones

Para terminar de esbozar los principios definitorios que vimos más arriba y en estrecha relación con la propuesta de *pacto* que hemos suscrito, veamos ciertos aspectos de la autobiografía según Lejeune y Elizabeth Bruss que terminen de dibujar lo que entendemos por autobiografía y las razones que nos llevan a considerarla en el presente estudio.

A tenor de la definición de Lejeune que propusimos (“un relato retrospectivo en prosa que alguien escribe ocupándose de su propia existencia, en la que se centre en su vida individual, y en particular en la historia de su personalidad”), el propio estudioso traza un esquema con los requisitos que una obra ha de cumplir para considerarse autobiografía<sup>787</sup>:

1. Forma del lenguaje:
  - a) narración;
  - b) en prosa.
2. Tema tratado: vida individual, historia de una personalidad.
3. Situación del autor: identidad del autor (cuyo nombre reenvía a una persona real) y del narrador.
4. Posición del narrador:
  - a) que la identidad del narrador y del personaje principal coincidan;
  - b) perspectiva retrospectiva de la narración.

Si alguno de los requisitos no se cumpliera, no estaríamos hablando de autobiografía *strictu sensu*, sino de formas literarias aledañas como son las memorias (carece de la condición 2) o el diario íntimo (4b). A luz de lo anterior, ¿son nuestras obras autobiografías?

1. Los tres cumplen ambos requisitos.
2. Creemos que lo hacen. Es cierto que, sobre todo en Claudel y García Morente, el núcleo del relato es un acontecimiento concreto, pero éste afecta definitivamente a la personalidad y condiciona la vida individual. Asimismo, a la hora de abordar el hecho, como analizaremos pormenorizadamente más adelante, se hace cierta revisión de la personalidad y la vida pasada, aunque sea a modo de contexto. Todo, en nuestros relatos, se construye en torno a un acontecimiento, por lo que, la vida que se relate, será en tanto que pertinencia respecto a aquél. ¿Esto invalida la consideración de una autobiografía? Puede ser o, al menos, la adjetiva. Podríamos decir que nuestros relatos son narraciones de un hecho que implican un contexto y una forma autobiográfica. En definitiva, podemos hablar de un uso de la forma

---

<sup>787</sup> Cfr. Lejeune, P., “El pacto autobiográfico”, en *La autobiografía y sus problemas teóricos*, *Anthropos*, 29, 1991, p. 48.

autobiográfica, pero no de una autobiografía. Quizás el caso que más se acerque sea el de Frossard, pero, igualmente, su libro se acaba después de la conversión, por lo que volveríamos a estar frente a una autobiografía parcial; si es que, claro está, consideramos como condición que la autobiografía aborde la totalidad de la existencia hasta el momento de escritura.

3. Se cumple.

4. Se cumple.

Podemos continuar con Lejeune, viendo la relación entre persona gramatical e identidad para dilucidar el tipo de autobiografía en que nos encuadraríamos. Sería, sin duda, en el modelo clásico, donde el narrador es el personaje principal y el “yo” desarrolla una narración puramente autodiegética. Dando un paso más, cabría decir que se trata de autobiografías de *pacto autobiográfico*<sup>788</sup>, donde el pacto es reclamado explícitamente y aparece disperso en varias partes del texto.

Pasemos ahora a Bruss para ver las tres reglas fundamentales que impone a la autobiografía<sup>789</sup>:

- 1) Un autobiógrafo representa un doble papel. Él es el origen de la temática y la fuente para la estructura que se encontrará en su texto: a) El autor exige responsabilidad individual para la creación y ordenación de su texto; b) el individuo que se ejemplifica en la organización del texto pretende compartir la identidad de un individuo al cual se hace referencia a través de la temática del texto; c) la existencia de este individuo, independiente del texto en sí mismo, se presupone que es susceptible de apropiarse procedimientos de verificación pública.
- 2) Se afirma que la información y hechos relatados en conexión con el autobiógrafo han sido, son, o tienen el potencial para ser el caso: a) bajo convenciones existentes, se hace un llamamiento al valor de la verdad de lo que el autobiógrafo relata –no importa cuán difícil ese calor de la verdad pudiera ser para averiguar si el relato trata experiencias privadas u ocasiones públicamente observables-; b) se espera que la audiencia acepte estos relatos como verdaderos, y es libre de “comprobarlos” o intentar desacreditarlos.

---

<sup>788</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 55.

<sup>789</sup> Cfr. Bruss, “Actos...”, *op.cit.*, p. 67.

- 3) Si lo que se relata puede desacreditarse o no, si puede volverse a formular o no de algún modo más generalmente aceptable desde otro punto de vista, el autobiógrafo da a entender que cree en lo que afirma.

Vemos como, con distintas palabras, Bruss vuelve a poner el acento en el factor público y de verificación. Más allá de discusiones filosóficas y genéricas que ahora abordaremos, existe un presupuesto básico que es la fundamental condición, como vimos a propósito del *pacto*: el autor nos cuenta su historia con sinceridad. Quizás tenga razón Gusdorf cuando advierte de los rigores formalistas:

<< On n'a jamais senti que l'autobiographie c'était un homme qui mettait sa vie en cause, qui parlait de sa vie, parce que c'est tout de même point de départ. Nous avons vu uniquement des genres qui fonctionnaient.>><sup>790</sup>

### 6.3.3. Nuestro caso

Una vez vistas las líneas generales de lo que hogaño se entiende como autobiografía, así como sus premisas fundamentales, analizamos qué participación tienen nuestros textos en este esquema. Hemos apuntado algunas facetas conforme avanzábamos, pero veámoslas ahora detenida y aisladamente.

Lo primero será definir con exactitud qué nos encontramos: textos donde el narrador-protagonistas nos relata su conversión religiosa conforme a la realidad. En el siguiente apartado veremos las posibles críticas que surgen en torno a la fidelidad respecto a la realidad que hemos postulado. No obstante, creemos que la naturaleza de nuestros tres textos establece esa conexión directamente; por lo que intentar desacreditar, a la mayor, la capacidad de la literatura para reflejar la realidad histórica, sería una alienación del objeto a favor de la epistemología metodológica. Nuestros autores, efectivamente, pretenden reflejar fielmente un hecho que aconteció, por eso, pese a las limitaciones ontológicas de la literatura, incluso la lengua, para vehicular la realidad, debemos, al menos, reconocer la intención. Sea como fuere, lo que nos importa

---

<sup>790</sup> Cit. en Cuasante Fernández, A., “Aproximaciones críticas a los escritos en primera persona”, en *Lingüística y literatura*, 64, Medellín, Universidad de Antioquia, julio-diciembre 2013, p. 169.

a estas alturas es la posible etiqueta de “autobiografías” que pudiéramos colocarle a nuestras obras.

Habrá que considerar de antemano la heterogeneidad de los textos:

- a) Manuel García Morente, *El Hecho extraordinario*: una epístola privada que no fue concebida para su publicación.
- b) Paul Claudel, *Ma conversion*: Artículo para una revista.
- c) André Frossard, *Dieu existe, je L'ai rencontré*: Libro.

Y, esta diferencia formal conlleva aparejada una horquilla narrativa distinta:

- a) García Morente se centra sobre todo en el acontecimiento en sí, remontándose a los hechos inmediatamente anteriores y posteriores, puesto que pretendía consejo espiritual y racional al respecto.
- b) Claudel se remonta más atrás y traza un escueto recorrido biográfico y un sumario autorretrato. Al estar destinado a un público universal y con el imperativo del testimonio, del que Morente carece, contextualiza su conversión en un ambiente más global, pues no sólo es pertinente el momento decisivo, sino la efectividad del cambio y la nueva postura de creencia.
- c) Frossard, por último, confecciona una autobiografía más exhaustiva, deteniéndose incluso en sucesos no directamente pertinentes para la conversión. Eso sí, el relato finaliza con la conversión, dejando apenas unas páginas para apuntar la situación entre el hecho y el momento de escritura.

Por lo tanto, si pudiéramos considerar que nuestro estudio se encuadra en el campo de la autobiografía, tendrán que cumplir los requisitos los tres casos.

Lo hemos apuntado más arriba: con la salvedad quizás de Frossard, nuestros autores no han tomado papel y lápiz con la intención de escribir una autobiografía, sino que se han servido de los mecanismos de ésta para cumplir adecuadamente su cometido; a saber, transmitir de la forma más diáfana posible su experiencia de conversión. Así, cualquier pertenencia genérica no provendrá del autor, sino del analista; es decir, sólo a tiro pasado podremos hablar de género autobiográfico.

¿Por qué la autobiografía? Viene dado por las características del tema, la conversión religiosa súbita. Se trata de un acontecimiento concreto (marco espacio-

temporal definido) que adquiere su significación en sus precedentes (valor insospechado) y consecuencias (cambio de vida). Según esto, la autobiografía no sería más que un modelo necesario, pero no teleológico, sino instrumental; es decir, nuestros autores no pretendían elaborar una autobiografía, sino relatar su conversión, para lo cual es imprescindible dar un cariz autobiográfico a su obra. Sin la trayectoria vital, previa y posterior, la conversión no puede ser entendida ni sopesada. Así, pese a las divergencias entre los tres textos, el interés por relatar la conversión de la mejor manera posible, provoca que en todos los casos encontremos mecanismos autobiográficos y técnicas análogas que luego comentaremos. Si queremos decirlo de otra manera, nos encontramos con crónicas de un acontecimiento que precisan de un recorrido autobiográfico para su correcta comprensión. Esto podría llevarnos a una catalogación híbrida, pero no es nuestra intención dar un cerrojazo genérico, sino la mejor aproximación a los textos.

<< La autobiografía rechaza toda configuración abstracta previa; su esencia genérica es la de no ser un género: no existe molde previo que pueda contenerla; es el caso perfecto en el que el contenido segrega su propio continente [...] >><sup>791</sup>

## **6.4. Aproximaciones teóricas y disciplinares**

En líneas generales, nuestra aproximación al texto es bastante clásica, en cuanto respetamos el *pacto* hasta sus últimas consecuencias. Sin embargo, la crítica más reciente, sobre todo a raíz de los estudios deconstructivistas, ha intentado socavar la fiabilidad del yo, del texto y el recuerdo, los tres pilares básicos de cualquier autobiografía. Veamos cuáles son sus argumentos y, por último, la posición del presente trabajo en el marco de estos estudios.

### **6.4.1. La problemática del “yo”**

---

<sup>791</sup> Prado Biezma, J., Bravo Castillo, J. y Dolores Picazo, M., *Autobiografía...*, *op.cit.*, p. 357.



Como hemos tenido oportunidad de comprobar, la discusión en torno a la autobiografía excede lo puramente filológico, ya que problemas como la uniformidad del sujeto, la acción transformadora del recuerdo o la capacidad representacional del lenguaje pisan irremediablemente campo filosófico. A causa de ello, los estudios autobiográficos recientes se han nutrido de las últimas corrientes filosóficas. Es el caso de la corriente deconstructivista, iniciada por Jacques Derrida, y aplicada al campo filológico por el estudioso belga Paul de Man, principalmente en su ensayo *La autobiografía como (des)figuración*. En su perspectiva del lenguaje como creador de la realidad, los estudios de De Man irrumpen con fuerza poniendo el jaque la concepción clásica del *pacto*. Pasa a primer plano la dicotomía entre “yo-antes-del-lenguaje” frente a “lenguaje-antes-del-yo”<sup>792</sup>.

El concepto capital del discurso de De Man es la *prosopopeya* (*prosopon poiein*: conferir una máscara o un rostro<sup>793</sup>), tropo que consiste en dar entidad y voz a algo que no lo tiene, en este caso, el yo del pasado. Se trataría de un irreversible acto de ficcionalización, en tanto que el yo real (autor) es sustituido por la máscara de la persona convocada en el relato (el protagonista). La autobiografía, por tanto, no tendría ninguna capacidad o fidelidad referencial, pues consistiría en

<< [...] una estructura especular en que dos sujetos se reflejan mutuamente y se constituyen a través de esa reflexión mutua. >><sup>794</sup>

James Olney, en *Metaphors of Self*, postula, como De Man, que la autobiografía se construye y alienta por un mecanismo tropológico; sin embargo, este último defiende que la metáfora será el tropo dominante. Según Olney, el ímpetu del hombre por encontrar leyes en el universo que no sean de su creación, se ve defraudado, por lo que acaba aplicando un orden artificial según su figura<sup>795</sup>. Es decir, es el hombre quien dota de significados a una realidad que, de por sí, carece de ellos. Se trata de la “imaginación metaforizante”:

<< El yo se expresa a sí mismo mediante las metáforas que él crea y proyecta, y lo conocemos a través de estas metáforas; pero no existió

---

<sup>792</sup> Eakin, P.J., “Autoinvención en la autobiografía: el momento del lenguaje”, en *La autobiografía y sus problemas teóricos*, *Anthropos*, 29, 1991, p. 83.

<sup>793</sup> Cfr. Pozuelo Yvancos, J.M., *De la autobiografía...*, *op.cit.*, p. 38.

<sup>794</sup> Loureiro, “Problemas...”, *op.cit.*, p.6.

<sup>795</sup> Cfr. Eakin, P.J., “Autoinvención...”, *op.cit.*, pp. 81-82.

como existe ahora y como es antes de crear sus metáforas. No vemos ni tocamos el yo, pero vemos y tocamos sus metáforas: y así nosotros “conocemos” el yo, actividad o agente, representado en la metáfora y la metaforización. >><sup>796</sup>

Es una perspectiva interesante y la emplearemos cuando analicemos el tratamiento de los antecedentes en las narraciones de conversión. No obstante, tanto en la teoría primera como en la segunda, vemos que se quiebra la referencialidad de la autobiografía, ya que la realidad acontecida es inaccesible para el lenguaje. Así pues, estaríamos ante una creación nueva, no un rescate, mediante la creación de una máscara o la re-significación de la realidad a través de la metáfora del lenguaje. Si bien en *De Man* el sujeto queda desplazado por un discurso, en *Olney* vemos un movimiento de autodefinición a través del discurso. En un caso y otro, el “yo” es creado por la autobiografía, nunca presentado, ya que no existe con anterioridad al texto. Si siguiéramos esta perspectiva, no estaríamos estudiando el caso de conversión que se produjo hace x tiempo, sino a) la ficción del yo-narrador del yo-protagonista que sufrió la conversión, o b) la significación y estructuración que, a través de la metáfora, ha otorgado el yo-narrador a un acontecimiento que, en su acontecer, no las tuvo.

Cualquiera de las dos posibilidades, creemos, tiene pertinencia en un debate genérico, pero no en el análisis pormenorizado de un texto. A escala textual y fenomenológica, lo mismo da la imposibilidad, si es que la hubiera, del sujeto-narrador para establecer un lenguaje con referencialidad suficiente para rescatar al sujeto-protagonista; más aún, cuando en los testimonios no hay rastro de esta preocupación. Lo defendimos en la introducción fenomenológica: nos preocupa el texto, los mecanismos y construcciones de los relatos de conversión, y no tanto si el lenguaje, ontológicamente, adultera o está imposibilitado para referenciar la realidad. En otras palabras, no nos interesa tanto si los testimonios son verídicos, sino la forma y la finalidad de su composición. En ese sentido, nos preocuparíamos del debate en caso de que nuestros autores lo abordaran y construyeran el texto en torno a él; pero no es el caso. Los tres eluden cualquier discusión teórica, pues su cometido, ni más ni menos, es transmitir, lo más fielmente posible, un acontecimiento que protagonizaron. Probablemente, este debate sería más adecuado en el caso de una autobiografía al uso,

---

<sup>796</sup> Cit. en *ibid.*, p.82.

donde la construcción de la personalidad cobra importancia nuclear; no obstante, en nuestro caso y como vimos más arriba, la formación de la personalidad en los testimonios de conversión está al servicio de la narración de la experiencia –núcleo-, esto es, sólo se abordará en caso de que ayude al cometido principal. Por consiguiente, si nos enredáramos con discusiones sobre si el relato del “yo” es referencial o es tropológico, sería perder lo fundamental a favor de lo accesorio.

Otros autores, como Georges Gusdorf, insisten en que la autobiografía no es una actividad mimética, sino que la identidad autobiográfica es creada en el acto de la escritura y no antes. Además, esta creación responde a un acto ilocutivo concreto, como señala Celia Fernández Prieto en su ensayo *Enunciación y comunicación en la autobiografía*<sup>797</sup>. Se ha dicho que cualquier acto comunicativo, incluida la autobiografía, no es tal hasta que no existe receptor. Además, en el caso de la autobiografía, existe una intención concreta por parte del emisor, que puede ser desde la apología hasta el ensalzamiento. Nuestro caso no es una excepción, ya que si nuestros autores han decidido poner por escrito y difundir su experiencia –con las salvedades que en el caso García Morente hemos visto-, es con la finalidad de dar testimonio y, de alguna forma, evangelizar. Así pues, el acto ilocutivo habrá de considerarse en la confección del yo autobiográfico pues, si se elabora y difunde, es con alguna pretensión respecto al receptor. Podemos emplear la terminología que, a través de Castillo del Pino, propone Pozuelo Yvancos, hablando de cronotopo interno (texto) y cronotopo externo (finalidad pública):

<< En realidad la autobiografía, toda autobiografía, tiene este carácter bifronte: por una parte es un acto de conciencia que “construye” una identidad, un yo. Pero por otra parte es un acto de comunicación, de justificación del yo frente a los otros (los lectores), el público. Considero que es imposible entender por separado ambos cronotopos, se realizan juntos. Es en la convergencia de ambos donde nace el género autobiográfico. Porque ese yo autobiográfico solamente existe en la nueva ágora, la nueva forma de publicidad que es el libro publicado, la escritura que se hace pública y que no sólo construye un discurso sobre

---

<sup>797</sup>Cfr. Fernández Prieto, C., “Enunciación y comunicación en la autobiografía”, en *Autobiografía en España: un balance*, Celia Fernández y M<sup>a</sup> Ángeles Hermosilla (eds.), Madrid, Visor, 2004, p. 417.

un yo, también lo presenta como verdadero a los otros, propone a sus receptores un pacto de autenticidad.>><sup>798</sup>

Asimismo, y para concluir la polémica en torno al “yo”, digamos que rechazamos igualmente los postulados del anti-humanismo. Nuestro enfoque ha sido fenomenológico y, por tanto, hemos partido de la consideración de la percepción inmanente. Así, hemos validado el sujeto, también a través del *pacto*, rechazando consideraciones sociológicas o deterministas. En otras palabras, hemos acogido la experiencia como tal, comunicada por un sujeto autónomo; obra por tanto deliberada y causada en la particularidad, y no como resultado de una serie de condicionantes que, si bien participarán, no lo harán con fuerza efectiva. Por lo tanto, acogemos al sujeto y su testimonio como realidades válidas en sí, sin diluirlas al subsumirlas en un contexto mayor que ponga en duda lo genuino de lo personal y su experiencia:

<< L’antihumanisme, ou l’inhumanisme des Michel Foucault, Roland Barthes, Jacques Lacan, Louis Althusser et de leurs frères d’armes ou comparses s’accorde sur l’idée que toute pensée personnelle est insignifiante et illusoire, conditionnée par les structures et institutions sociales, économiques et psychiques de toute espèce, qui font du sujet pensant, écrivant ou parlant le point d’application d’un « discours » diffus.>><sup>799</sup>

#### 6.4.2. Corrientes teóricas

A la par de las distintas concepciones del “yo” y la posibilidad referencial del testimonio, se han sucedido diferentes corrientes hermenéuticas, siempre a partir del siglo XVIII. Una de las clasificaciones más frecuentadas se vertebra según el elemento que merezca más atención al investigador: auto-bio-grafía.

- a) *Bio*: (desde el inicio hasta los años cincuenta del XX). En esta etapa, se da credibilidad a la *mímesis*, considerándose la autobiografía como una reproducción objetiva del pasado y, por tanto, con legítimo valor

---

<sup>798</sup> Pozuelo Yvancos, J.M., *De la autobiografía...*, *op.cit.*, p. 52.

<sup>799</sup> Gusdrof, G., *Auto-bio-graphie; lignes de vie* 2, París, Editions Odile Jacob, p. 95.

cognoscitivo<sup>800</sup>. Esta postura positivista provoca que historiadores, como W. Dilthey, consideren la autobiografía una fuente prístina para conocer los modos de vida del hombre en un momento histórico concreto. Autobiografía → realidad.

- b) *Autos*: (a partir de los años cincuenta). Con la decisiva participación de Gusdorf, se advierte de la reelaboración que, en todo caso, produce el “yo”, por lo que el interés sería trasladado de la *mímesis* a la *poesis*. Así, el sujeto, en el acto de la escritura, crea una identidad, lo que nos distanciaría de las posturas monolíticas del enfoque anterior. Asimismo, en esta corriente al considerar la autobiografía como algo dinámico, de mano de autores como Bruss y Lejeune, se subraya la importancia del lector para la consumación del acto autobiográfico como dialógico, por lo que el receptor sería un elemento más a tener en cuenta. Yo → identidad → autobiografía → lector → realidad.
- c) *Graphé*: (desde los años setenta). Dinamitada la capacidad referencial del texto por la etapa anterior, ya que siempre pasaba la criba distorsionadora del sujeto, llegamos a la última etapa, dominada en primer lugar por el estructuralismo formalista. El texto se erige como único material de estudio, deslindado de cualquier poder referencial respecto a la realidad. Es, pues, el derrocamiento de cualquier función testimonial. El yo-histórico-autor quiebra a favor del yo-textual, puramente tropológico y ligado ineluctablemente a la ficcionalidad. Yo X yo-textual → autobiografía X realidad. Como vemos, se veda el camino que lleva del yo-real al texto y del texto a la realidad, eliminando cualquier posibilidad tanto cognoscitiva como referencial.

En esta última corriente, que de alguna forma hemos intuido en el apartado sobre la problemática del sujeto, hay cierta estrechez metodológica que no nos conviene. Lo hemos apuntado: obviar el referente (al que quizás no pueda acceder plenamente, pero al que indudablemente apela), así como el sujeto (que, al escribir el testimonio, está exponiéndose con un interés performativo claro), resulta una perspectiva errónea, ya que antepone la metodología al objeto de estudio. En este caso, la naturaleza de los textos exige una metodología que exceda lo formalista o deconstructivista, ya que ambas corrientes eliminan lo que hace que la autobiografía sea tal. Si bien la

---

<sup>800</sup>Cfr. González Blanco, A., “Cuestiones en torno a la auto-bio-grafía”, en *Autobiografía en España: un balance*, Celia Fernández y M<sup>a</sup> Ángeles Hermosilla (eds.), Madrid, Visor, 2004, p. 467.

referencialidad exacta y la neutralidad narrativa son inalcanzables, eso no nos debe conducir a descartarla por completo. La relación de la autobiografía con la vida pasada que intenta verbalizar, es una relación equívoca, frustrante, aproximativa si se quiere; pero no inexistente.

<< Decir la verdad sobre sí mismo, constituirse como sujeto completamente realizado es una utopía. Por muy imposible que resulte la autobiografía, ello no le impide en absoluto existir. >><sup>801</sup>

Ahora bien, se podría aducir que, habiendo convenido una perspectiva fenomenológica en las precisiones filosóficas, el enfoque filológico correspondiente sería el deconstructivista, en tanto que se centra en el texto cuando el fenomenológico se restringía a la descripción de la experiencia, y no a su correspondencia real. Sin embargo, en el campo filosófico nos hemos decantado por la fenomenología porque es el enfoque que mejor se adaptaba a la materia de estudio: sólo podíamos conocer la experiencia de un sujeto, que es la única realidad de que disponíamos. Por consiguiente, no se trataba de un desprecio de la realidad, sino de respetar las coordenadas, mediadas por el yo-narrador-protagonista, en que se nos brindaba el relato. Asimismo, en el campo filológico, la deconstrucción enajenaría el texto, cortándole una dimensión referencial y perlocutiva que realmente posee. En consecuencia, tanto en un lado como en otro, el enfoque escogido es el que, a nuestro parecer, mejor se ajusta a la materia que se pretende estudiar. Seguimos considerando, por tanto, el texto como la única fuente de que disponemos, pero sin eludir el eje paradigmático que de sí reivindica.

<< No entiendo que sean incompatibles. Es más: creo que la bibliografía sobre la cuestión está procediendo a contraponer dos órdenes analíticos que son irreductibles y que no se dan en el mismo lugar epistemológico. Que el yo autobiográfico sea una construcción discursiva –en los términos de su semántica, de su ser lenguaje construido, especialmente su narratividad y el orden seleccionador que la memoria introduce, y de tener que predicarse en el mismo lugar como otredad –no empece que la autobiografía sea propuesta y pueda ser leída, y de hecho lo sea tantas veces así, como un discurso con atributos de verdad. Como un discurso en la frontera de la ficción, pero marcando su diferencia con ésta. Una

---

<sup>801</sup> Lejeune, P., *El pacto...*, *op.cit.*, p. 142.

frontera, claro está, convencional, como todas las fronteras, que separa artificialmente un territorio que como territorio será acaso uniformemente ficcional, pero que es línea fronteriza que, en efecto, actúa en la sociedad –y ha actuado– al entenderse en su producción y recepción como discurso distinto, específico y autenticador. >><sup>802</sup>

Podría aún decirse que, si no aceptamos la propuesta puramente textual, deberíamos desarrollar una investigación de verificación de los contenidos. Por una parte, diremos, se trata de experiencia personal que, de alguna forma, es inverificable más allá de las palabras del protagonista-único testigo. Quizás cabría cierto contraste respecto a los antecedentes, como tuvimos oportunidad de ver en el caso Claudel a propósito del testimonio de Romain Rolland; sin embargo, salvo base documental fehaciente, estaríamos antecediendo una apreciación subjetiva sobre otra, también subjetiva, lo que supondría un trasvase de confianza más que una demostración objetiva. Por otra parte, y en relación con la fenomenología que al principio defendíamos, nuestro interés se centra en la significación que la experiencia de conversión tiene en el propio sujeto, por lo que nuestra materia primordial será esa intimidad sobre la que no cabe verificación allende el testimonio. Nos preocupa cómo lo sintió el narrador, cómo le repercutió, en definitiva, lo que él cree que le sucedió y que nos transmite a través de su testimonio.

<< Pero la función literaria propiamente dicha, si se desea comprender de verdad la esencia de la autobiografía, es incluso secundaria con respecto a la significación antropológica [...]. De ahí la necesidad de una crítica segunda que, en lugar de verificar la corrección material de la narración o de aquilatar su valor artístico, se esfuerce por despejar la significación íntima y personal considerándola como el símbolo o, de alguna manera, la parábola de una conciencia en busca de su propia verdad. >><sup>803</sup>

---

<sup>802</sup> Pozuelo Yvancos, J.M., *De la autobiografía...*, *op.cit.*, p. 45.

<sup>803</sup> Gusdorf, G., “Condiciones y límites de la autobiografía”, en *La autobiografía y sus problemas teóricos*, *Anthropos*, 29, 1991, pp. 11-12.

## 6.5. Testimonios de conversión, en torno al subgénero

Vistas las discusiones en torno a la autobiografía y propuesta la participación de nuestros textos en el género, pasemos a discutir si existen elementos comunes suficientes para considerar que los testimonios de conversión son un subgénero dentro de la autobiografía. Para ello, nos detendremos en los procedimientos análogos y veremos de dónde viene y hacia dónde se dirigen. La pretensión es: a) descubrir elementos comunes pese a la heterogeneidad de los textos; b) ponderar si son suficientes para hablar de un subgénero. Espoleados por esta doble intención, nos iremos deteniendo en las características, tanto particulares como generales, del texto.

Antes de comenzar, recordemos con qué nos encontramos: tres textos autógrafos, de diferente extensión, en que el narrador-protagonista relata su experiencia de conversión súbita al catolicismo, con la intención de testimoniar la intervención de Dios y movilizar a la conversión del lector. Para ello, contextualiza el momento decisivo dentro del contexto vital e histórico para subrayar lo inesperado por una parte, y para legitimarse como digno de crédito por otra. Esto nos distancia de otros escritos religiosos, como pueden ser los diarios de larga tradición en el mundo católico. Desde luego hay semejanzas con la *Vida* de santa Teresa de Ávila, por ejemplo, en tanto que parecen conjugados lo interior (relación conciencia-Dios) y lo exterior (histórico y social); sin embargo, la concreción de nuestras narraciones en torno a un hecho, lo que de alguna manera nos acerca a la crónica, provoca que merezcan un tratamiento específico. Como señalamos anteriormente, los antecedentes primordiales son las *Confesiones* de san Agustín, y sobre todo la conversión de san Pablo de Tarso, narrada en los *Hechos de los apóstoles*, primero por medio de narrador, luego como discurso referido, más concretamente, estilo directo<sup>804</sup>. Lo que nos aproxima a san Pablo principalmente, es la nuclearidad que recibe el acontecimiento concreto de la conversión: recorre los prolegómenos pertinentes, describe la conversión súbita y, por último, cómo gracias a ella se ha convertido en un testigo legítimo. Quizás, sea en Frossard donde más semejanzas con el caso agustiniano encontramos, dada lo extenso de la rememoración que, de alguna forma, revisa toda su existencia bajo el prisma de la fe adquirida. Por lo tanto, podemos establecer dos líneas:

---

<sup>804</sup> Cfr. Hch. 9, 1-29; 22, 3-21; 26, 9-20.



- a) Paulina, que incluiría a García Morente y Claudel, donde se limita el narrador a los hechos pertinentes para la conversión súbita, a saber: antecedentes, acontecimiento y consecuencias.
- b) Agustiniiana, formada por el caso Frossard, donde, sin dejar de relatar el acontecimiento, se revisa toda la trayectoria vital bajo una nueva visión cristocéntrica: todo lo anterior cobra especial significación como escalones, a veces equívocos, hacia la revelación.

### 6.5.1. Vida nueva y momento ontológico

Si bien es cierto que el término *Vita Nuova* se debe a Dante Alighieri, el concepto, en la acepción que nos interesa, proviene de san Pablo: el abortivo que, por medio de la redención crística, pasa a una nueva existencia por la Gracia<sup>805</sup>. Se produce, a raíz de la teofanía, un cambio ontológico que nuestros autores, unánimemente, han descrito con la imagen del *Nuevo Hombre*<sup>806</sup> y que ya hemos visto la plasmación que conlleva en cada caso. Quien escribe es el “hombre nuevo” sobre cómo el “hombre viejo” ha mudado en una nueva existencia. En ese sentido, se propugna una intención que comparte el grueso de las autobiografías: el escritor relata cómo ha llegado hasta donde se encuentra en el momento de la escritura.

Dado lo abrupto del cambio en nuestros casos, no hay una solución de continuidad. El yo-que-escribe es uno distinto al yo-relatado, sobre todo en los momentos preconversión, que, dicho sea de paso, ocupa la mayor parte de los tres textos. Así, es normal cierto distanciamiento, que se refleja en el tratamiento alejado que se da del yo-pasado, ya no sólo por la distancia temporal, sino también por la diferencia ontológica entre ambos. Por ejemplo, lo vemos en Claudel cuando habla de sí mismo en tercera persona y con cierta conmiseración:

<< Tel était le malheureux enfant qui, le 25 décembre 1886, se rendit à Notre-Dame de Paris pour y suivre les offices de Noël.>><sup>807</sup>

---

<sup>805</sup> Cfr. 1 Co. 15, 9.

<sup>806</sup> Cfr. Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1011; cfr. Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p.13; cfr. García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., p.39.

<sup>807</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1009.

Gusdorf, en su ensayo *Condiciones y límites de la autobiografía*<sup>808</sup>, señala que la aparición del doble suele tener consecuencias funestas en la tradición mítica. Lo ilustra con el caso de Narciso que, fascinado por su propio reflejo (otro yo-mismo), se ahoga en las aguas del manantial. No obstante, en nuestro caso podemos hablar justo de lo contrario. El sujeto es salvo gracias al nacimiento de la nueva criatura en Cristo, es más, todo el relato es una alabanza al artífice del cambio, que, como hemos visto, es el actante divino. De cualquier forma, no creemos que este caso podamos hablar de un desdoblamiento en puridad. Los dos hombres –el viejo y el nuevo- no se dan simultáneamente, sino que uno sustituye a otro. El viejo no es más que crisálida, estado incompleto del individuo que requiere del religamiento divino para ser plenamente. Por lo tanto, estaríamos hablando de un progreso, de la culminación de lo humano.

La idea de “vida nueva” es fundamental, no sólo como imagen recurrente, sino como principio organizativo. Nuestros textos no son dietarios espirituales, ni siquiera autobiografías con especial acento en la parte religiosa, sino narraciones de una conversión súbita por la que el sujeto paciente pasa a una nueva existencia. Lo hemos apuntado: todo lo demás estará presente en cuanto sirva para dilucidar e iluminar este acontecimiento concreto. Así pues, por pretensión los testimonios de conversión súbita son crónicas de un suceso concreto y extraordinario; pero, por interés explicativo, devienen en autobiografías, al menos autobiografías parciales. Son, pues, relatos de “vida nueva” que, por efectividad, se prolongan: más increíble parecerá una conversión mientras de más alejadas posiciones parta el protagonista y cuanto más acendrada sea su nueva pertenencia. Lo realmente importante, lo que se quería contar desde el principio, es el acontecimiento, el Hecho Extraordinario, lo que llamaremos *momento ontológico*.

<< Es preciso observar cómo, en el momento de la conversión, se dan cita todos los elementos que luego van a acompañar el momento ontológico, sea cual sea su ámbito existencial e ideológico: caída o sustitutos de la caída, pérdida de la conciencia o de la visión, deslumbramiento que puede llegar a la ceguera –lo que aísla al yo del mundo de la realidad material, en una especie de muerte del espacio de la carne-, audición de voces –exteriores, interiores- portadoras de un mensaje, por enigmático, oracular. [...] la imitación de Cristo consiste,

---

<sup>808</sup> Cfr. Gusdorf, G., “Condiciones...”, *op.cit.*, p.11.

esencialmente, en pasar de la condición de hijo de la carne (padre terrenal) a hijo del espíritu (padre celestial): en acceder a una “Vita Nuova”.>><sup>809</sup>

El *momento ontológico* supone el clímax temático y formal, lo que se traduce en técnicas narrativas –voluntarias o espontáneas– de dilación o subrayado. En el caso Frossard lo hemos anotado: anuncio, demora, intercalación de analepsis, etcétera. Todo incrementa la intriga del lector y aumenta las expectativas del hecho fundamental, esto es, la conversión súbita que aquí estamos llamando *momento ontológico*. Aunque más discretamente, también vemos rastros de esta técnica en Claudel, por ejemplo, cuando afirma: “Et c'est alors que se produisit l'événement qui domine toute ma vie.”<sup>810</sup>. Incluso en Morente, que escribe una carta particular sin ánimo de divulgación, vemos esos anuncios del suceso fundamental que se avecina:

<< El hecho ocurrió en la noche del 29 al 30 de abril de 1937, aproximadamente a las dos de la madrugada. [...] Permítame usted que a su narración (del hecho) circunstanciada anteponga algunos pormenores, cuyo previo conocimiento me parece necesario o al menos muy conveniente.>><sup>811</sup>

Cuando, finalmente, se acomete la narración del *momento ontológico*, vemos que se suceden una serie de giros lingüísticos que se repiten y que ya hemos contemplado, tanto en la parte fenomenológica, como en cada caso en concreto. Se trata de la afasia, de la emotividad del lenguaje, del discurso fragmentario, de las imágenes de sustitución, metáforas, etcétera. El lenguaje se ve obligado a sobrepasarse a sí mismo para seguir siendo referencial y comunicativo, pues, incluso en el caso de García Morente, se pretende que un interlocutor se haga la idea más aproximada posible sobre algo que en esencia es incommunicable. Se da por tanto la paradoja de que el hecho fundamental de la narración recibe poco desarrollo, en lo que a espacio se refiere, dada su naturaleza extraordinaria e inefable. Lo que podemos ver, y nuestros autores insisten en ello, son las consecuencias en la vida del sujeto pasivo; pero apenas nos es transmisible el momento de dilatación poética e íntima que compone el *momento*

---

<sup>809</sup>Prado Biezma, J., Bravo Castillo, J. y Dolores Picazo, M., *Autobiografía...*, op.cit., p. 69.

<sup>810</sup>Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1009.

<sup>811</sup>García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., p.11.

*ontológico*. De ahí que, como ahora concretaremos, el mayor tratamiento narrativo lo reciban los momentos colindantes, tanto anteriores como poesteriores.

#### 6.5.2. Antecedentes como marca de dirección

Pasemos a analizar el grueso del contenido de los relatos, es decir, los antecedentes. Para hacernos una idea a vuelo de pájaro, veamos qué parte de la trayectoria vital abarca cada uno de los textos y, dentro de ésta, qué proporción corresponde a los antecedentes.

Paul Claudel, *Ma conversion*: Se compone de 7 párrafos, medida que emplearemos ya que, pese a la diversidad de extensión entre ellos, nos da una idea aproximada, suficiente para ilustrar la proporción. Es, de los tres, el texto más enfocado en el propio fenómeno de conversión. Arranca con el Claudel de 18 años, edad a la que se convirtió. Apenas dedica un párrafo largo para explicar su estado en lo que a religión se refiere (religiosidad cultural, pérdida de fe, ateísmo filosófico), para pasar a la narración de la experiencia. Debido a que, como señalamos en su apartado, su conversión fue bifásica, el resto del texto se emplea en describir la batalla espiritual hasta la rendición y conversión absoluta. Apenas se extiende el relato más allá de la conversión, pues, en primer lugar, es el texto más centrado en la descripción de la experiencia, y, en segundo lugar, dada la celebridad de su autor, las consecuencias vitales –abnegada militancia– eran conocidas. Cuando alguien se enfrentara a *Ma conversion*, no se encontraría un testimonio de conversión al uso, sino el testimonio de conversión del célebre autor Paul Claudel. Así, el atractivo fundamental del texto no es tanto la experiencia, sino la firma. En definitiva, se trata del caso que menos ahonda en los antecedentes –un párrafo de siete–, aunque todo ese recorrido puede ser completado con la numerosa bibliografía de que disponemos –estudios biográficos, entrevistas, etcétera–.

Manuel García Morente, *El Hecho Extraordinario*: Carta particular, 92 párrafos. Al igual que en los demás casos, el destinatario y la naturaleza del texto hace que el tratamiento de la conversión sea particular. En este caso, dada su intención de dar una explicación racional a lo acontecido y a tenor de su condición filosófica, ahondará en los momentos previos a la conversión, aumentando la pertinencia y el detalle proporcionalmente mientras más cerca estuviera la teofanía. Así vemos que

los párrafos se reparten de la siguiente manera: 2-39, 8 meses previos, desde la huida de España hasta los infructuosos intentos de trasladar a su familia; 40-47, un día, jornada detallada que precede a la revelación; 40-79, madrugada de la conversión (revelación + aparición + análisis); 80-93, 13 meses, sucesos posteriores (comunicación de la conversión y aquilatamiento). Aquí, los antecedentes traídos son los más pertinentes para una posible explicación natural del fenómeno, intención primaria y declarada del escrito.

André Frossard, *Dieu existe*: 31 capítulos, 20 años, con un epílogo que se refiere someramente al tiempo transcurrido entre la conversión y el momento de escritura. Hasta el 26 incluido, vemos un detenido repaso biográfico desde el nacimiento hasta la edad de veinte años, cuando se produjo la conversión. Si bien hace hincapié en el componente religioso de cada faceta de la vida, no todas ellas –a decir verdad, la mayoría- tienen pertinencia decisiva conforme a la conversión. De alguna forma, se trata más de un dibujo paisajístico de la vida y las circunstancias en que el Hecho acontece; con la finalidad, él lo dice<sup>812</sup>, de patentar lo insospechado del acontecimiento. Los capítulos 27 y 28 sí se detienen en describir la jornada en que se inserta la conversión, mientras que la conversión en sí, sólo será tratada monotemáticamente en el capítulo 29. El 30 estará dedicado a los momentos posteriores (comunicación y primeras prácticas) y el 31 funciona a modo de epílogo. Por consiguiente, podemos decir que la obra de Frossard es la que más se detiene en los antecedentes y menos directamente en la conversión. La sensación es que Frossard toma la excusa de su conversión para detenerse en un relato autobiográfico de su infancia y adolescencia.

En consecuencia, los antecedentes conforman una parte importante del texto, así como una actitud que intentaremos desentrañar.

### 6.5.3. Linaje, infancia

El comienzo absoluto de los antecedentes no es el nacimiento, sino el linaje, es decir, el contexto familiar en que se produce el nacimiento del sujeto y que

---

<sup>812</sup> Cfr. Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p.14.

indudablemente le condicionará. Cualquier persona nace inscrita en unas instituciones y coyunturas que le preceden, de ahí que una correcta contextualización tenga que remontarse hasta antes del nacimiento. En el mundo antiguo, previo a la concepción moderna, el individuo no tenía valor en sí, sino como parte de un conjunto y fruto de una ascendencia; así, la reminiscencia tribal, obligaba al hombre a ser en tanto que sus *maiores*, pues no existía entonces la individualidad como legitimación suficiente<sup>813</sup>. Luego, en el Siglo de Oro, vimos una especial atención en el linaje que, obviamente, se reflejará en la literatura. Responde a las circunstancias históricas de una España donde, a raíz de la expulsión de los judíos, hubo una obsesión generalizada por demostrar “la pureza de sangre”, pues había puestos, cargos y oficios que estaban vedados a quienes tuvieran ascendencia judía.

No obstante, decíamos, con la modernidad el sujeto, como individualidad, cobra importancia en sí mismo. El “yo” se autojustifica en su “ser individual”, por lo que no se precisa de la justificación tribal del párrafo anterior. Asimismo, afortunadamente, tampoco existe segregación racial en la Francia o la España del siglo XX, por lo que descartaríamos también la segunda motivación. En una autobiografía al uso, en tanto que investigación en la formación de una individualidad, cabe esperar cierta referencia al linaje con la intención de situar adecuadamente al protagonista-narrador. Para valorar a dónde llega, se ha de conocer de dónde parte. En nuestro caso, dada la temática religiosa, el repaso del linaje tiene un nuevo cometido: ver de qué manera han influido los antecedentes en la conversión posterior. Así, Claudel insiste en que su familia era completamente “indiferente” en materia religiosa<sup>814</sup>; Morente, por su parte, no oculta que, pese a su increencia, vivía en un ambiente familiar religioso<sup>815</sup> y el país donde vivía tradicionalmente lo era. De esta forma, con vistas a aportar todos los datos necesarios para el discernimiento de la conversión, los autores repasan su linaje, sobre todo, para eliminar cualquier posibilidad que su descubierta fe se deba a influencia familiar.

Especial relevancia tiene la cuestión del linaje en el caso de André Frossard, probablemente porque es el que, por ascendencia, menos cabría esperar que fuera a desembocar en el catolicismo. Dedicó casi por entero los cuatro primeros capítulos para

---

<sup>813</sup>Cfr. Weintraub, K., “Autobiografía y conciencia histórica”, en *La autobiografía y sus problemas teóricos*, *Anthropos*, 29, 1991, p. 26.

<sup>814</sup> Cfr. Claudel, P., *Ma conversion*, *op.cit.*, p.1008.

<sup>815</sup> Cfr. García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, p.13.

describir la figura de sus abuelos, así como la tradición religiosa y cultural de los pueblos en que luego se desarrollaría su infancia. Por una parte, esto se debe a que Frossard es quien más se detiene en el pasado, sin rehusar la voluptuosidad del recuerdo; por otra, es quien más decididamente se propone demostrar cómo su vida – procedencia, educación, ideología- le llevaba por derroteros completamente distintos de los que finalmente arribó, subrayando así el componente insospechado, ergo extraordinario de su conversión. Con este segundo cometido, Frossard deja claro que por ascendencia e influencia, su destino era ser “socialista” y, según la cosmovisión familiar en que fue amamantado, la religión era pura “gazmoñería”<sup>816</sup>. Hablando de las prácticas religiosas que se sucedían en Foussemagne, nos dice:

<< Nos parecía que unos y otros perdían demasiado tiempo en cantar sin motivo. >><sup>817</sup>

Notemos cómo, cuando Frossard toma la máscara de su yo-niño, antes de la plena formación de la personalidad (antes de pasar del estadio estético al ético), usa la primera persona del plural porque el “yo” no está separado de la tribu en que ha nacido. Sus ideas son exactamente las que se le han transmitido por medio de la tradición y los padres en esa simbiosis que caracteriza el estado previo a la formación de la individualidad. En este caso, la conversión será un radical alejamiento del punto de partida. Es lo que podríamos considerar como un paso de la “naturaleza” a la “historia”. Si, por naturaleza, Frossard debería haber sido “socialista”, los acontecimientos de su “historia” le acaban convirtiendo en católico, por lo que el relato puede considerarse como un alejamiento, eso sí, repentino, de los posicionamientos a que naturalmente estaba destinado. En este sentido, subrayar el linaje sirve para destacar el estado natural y, por ende, presentar como transgresora la “historia”.

En la misma línea, se encuentra el repaso a la infancia y el ambiente donde se desarrollan los primeros años del protagonista. Ya se ha comentado: la infancia es un periodo fundamental en la formación de la personalidad y la adquisición de estructuras que conformarán la cosmovisión ejemplar; por eso, los autógrafos de toda época han puesto especial relevancia en esta época, donde se puede iluminar las primeras influencias que se ejercen sobre el sujeto:

---

<sup>816</sup> Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p.20.

<sup>817</sup> *Ibid.*, p. 20.

<< Cronológicamente, el capítulo de la infancia ocupa un lugar de primera importancia en todas las autobiografías. Buscando sus raíces, reconstituyendo la génesis de su personalidad, el escritor intimista descubre ambas cosas en los lejanos tiempos de la infancia, haciendo suya la célebre frase de Wordsworth “el niño es el padre del hombre”>>  
818

En nuestro caso, salvo una breve referencia introductoria en Claudel y una alusión de Morente cuando intenta recordar las oraciones aprendidas en las catequesis infantiles<sup>819</sup>, es en Frossard donde vemos una evocación prolongada de este periodo de la vida. Su tratamiento podemos considerarlo como nostálgico, en tanto que fue una infancia feliz y la evoca con tono lírico, siendo lo típico de la infancia una memoria más centrada en las impresiones y sensaciones acumulativas que en la rememoración estructurada de los acontecimientos; aunque, desde luego, siempre serán mediatizados por la cultura y designación del narrador adulto:

<< Bajo su pantalla de porcelana, la llamada lámpara de cuarenta bujías iluminaba sin misterio a los jugadores, al banco de artesano, a las piezas de cuero, al enredo de riendas, al óvalo vacío de los collares, a todo esos seres y objetos familiares [...] >><sup>820</sup>

Más que la forma en que sea evocada la infancia, nos interesa cómo en ésta, así como en la adolescencia, se introducen actantes que de alguna forma influyen en la formación de la personalidad del protagonista. Nos referimos a padres, parientes, educadores, etcétera. Con la intención de entender la magnitud de la conversión y en busca de descartar cualquier explicación racional –en los casos de Claudel y Frossard-, cualquier contacto que supusiera un influjo en el protagonista, sobre todo si éste era de índole religiosa, merecerá consideración; más aún, un silencio al respecto minaría el *pacto* autobiográfico, pues supondría la deliberada ocultación de material pertinente o el olvido de éste, suponiendo ambas posibilidades descrédito del narrador.

Así, en Claudel, aunque no explícitamente, podemos inferir, a través de auxilio de otros textos biográficos que ya hemos propuesto en el caso concreto, la influencia

---

<sup>818</sup> Hernández Rodríguez, F.J., *Y ese hombre...*, *op.cit.*, p. 128.

<sup>819</sup> Cfr. García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, p.37.

<sup>820</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p.17.



que en él ejerció, por una parte su hermana Camille, por otra los profesores del liceo que le introdujeron el modelo mecanicista del que se queja; así como el kantismo, por parte del profesor Burdeau al que sí menciona<sup>821</sup>. No así en García Morente, donde ya se nos presenta a un hombre adulto, hecho a sí mismo. Bien podríamos señalar algunas lecturas filosóficas que formarían su ideario; sin embargo, a lo largo de su carta, lo que vemos que funciona como motor de pensamiento es el espíritu racional-filosófico, casuístico, sin una escuela concreta que podamos decir que fije los parámetros del discurrir. Una vez más, es Frossard quien más se detiene en estos posibles actantes de influencia: abuelo materno, padre, compañeros de partido del padre, profesores, etcétera; todos ellos en línea marxista o, cuanto menos, atea. Esto incide en el principal objetivo de Frossard ya señalado: presentar su conversión súbita como insospechada.

Por último, casi preámbulo a la conciencia de sí, destaquemos la introducción de la experiencia de la muerte y, por tanto, el descubrimiento del destino trágico que será sofocado por la revelación telogonal posterior. Frossard refiere la muerte de su abuela materna<sup>822</sup>, destacando el componente religioso, por medio de una anécdota, y estableciendo así el nexo que decíamos: experiencia de muerte y consuelo de la religión. Claudel, aunque no directamente en *Ma conversion*, sino en el libro de entrevistas ya mencionado<sup>823</sup>, describe la honda impresión que la causó contemplar la agonía de su abuelo y como esto le granjeó una visión angustiosa de la existencia. En el caso de Morente, es diferente. No relata su primera experiencia de mortandad, sin embargo el relato arranca con una muerte: la de su yerno, de acendrada religiosidad<sup>824</sup>. En este caso, podemos considerar el fallecimiento con una función análoga, pues, en primer lugar, pone en movimiento toda la acción que finalizará con el cambio conversional, y segundo, sirve como interrogante para Morente en lo que a religión se refiere. En definitiva, la experiencia de muerte, en los tres casos, abre un interrogante que se cerrará con la teofanía.

#### 6.5.4. La influencia de la lectura

---

<sup>821</sup> Cfr. Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1009.

<sup>822</sup> Cfr. Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., cap. 10.

<sup>823</sup> Cfr. Claudel, P., *Mémoires...*, op.cit., p.18.

<sup>824</sup> Cfr. García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., p.11.

Con la salvedad de García Morente, al que la conversión le sucedió siendo mayor, Claudel y Frossard se convirtieron durante la juventud. Si bien Claudel insiste en que su personalidad estaba completamente formada<sup>825</sup>, para así eludir cualquier suspicacia sobre lo impresionable de su mocedad, en los casos franceses tiene más relevancia la formación de la personalidad porque la conversión sucede en su trascurso, aunque fuera en la última etapa -ambos alrededor de la veintena-. En esta etapa, especialmente en personas de vocación humanística –como es el caso de los tres-, tienen una importancia fundamental las lecturas.

<< Paralelamente al despertar de las sensaciones y emociones los escritores autobiográficos evocan con extraordinaria precisión su entrada en el mundo encantado de la literatura. Junto a las personas y los paisajes, los libros ocupan un lugar privilegiado en los prolegómenos de todo discurso autobiográfico, como un eco de la profunda impresión que produjeron un día en el futuro escritor. >><sup>826</sup>

Es en Claudel donde más preponderancia tiene este aspecto, tanto que su conversión religiosa vendrá jalonada por una serie de hitos bibliográficos:

- a) La lectura de Renan desacraliza la figura de Jesús de Nazareth.
- b) Rimbaud le reabre las puertas de la percepción a la intuición y lo trascendente.
- c) En el compás de lucha previa a la conversión definitiva, leerá a Bossuet, Pascal, Dante y Emmerich.
- d) Los *Escritos póstumos* de Baudelaire suponen el último aliciente.

También encontramos relevancia de ciertas lecturas en el caso Frossard:

- a) *Petit-Pierre será socialiste*, cuento infantil para instruir a los niños en la ideología marxista.
- b) *Ilíada*, como descubrimiento de la palabra poética, con las posibilidades trascendentes que conlleva. Así, el clásico homérico puede desempeñar la función de apertura que Rimbaud llevó a cabo en el imaginario de Claudel.

---

<sup>825</sup> Cfr. Claudel, P., *Ma conversion*, op.cit., p.1008.

<sup>826</sup> Hernández Rodríguez, F.J., *Y ese hombre...*, op.cit., p. 146.

- c) Rousseau y Voltaire, que supusieron los modelos de imitación, en cuanto tendencia crítica y ateísmo, que seguiría el joven Frossard hasta su conversión.
- d) En el caso Frossard, también se refiere a la lectura de Berdiaeff, pero vimos que se trataba de un equívoco, una casualidad que desencadenaría los hechos de la conversión. Su importancia no reside en su lectura, sino en la confusión que genera.

#### 6.5.5. Teleología de los hechos

Georges May<sup>827</sup> recoge las siguientes palabras de Julien Green, pertenecientes al primer volumen de su autobiografía:

<< Quisiera encontrar el hilo más fino que un cabello que pasa a través de mi vida, desde mi nacimiento hasta mi muerte, aquel que guía, que liga y que explica. >>

Continúa May y constata:

<< La necesidad de encontrar un orden a la parte de vida ya vivida es tan instintiva y universal que los autobiógrafos ceden a ella sin percibirlo.>><sup>828</sup>

Aquí, May habla de la unidad que vertebra a cualquier autobiografía y que, por ejemplo, le diferencia de lo fragmentario del diario íntimo. El mismo hecho de abordar la “multiplicidad de su pasado desde la unicidad del presente”<sup>829</sup>, nos dice, sería una marca de esa pretensión de unidad. Así pues, las autobiografías se nos presentan como un repaso por las distintas etapas que, con más o menos dificultad, han conducido a su protagonista a convertirse en el narrador que ahora escribe. De ahí que, muchos estudiosos entre los que está Georges May, hablen de la autobiografía como un producto de madurez. Amén de excepciones como la de Michael Leiris, en nuestro caso existen particularidades inherentes al tema tratado, no obstante, podemos, desde luego, seguir hablando de unidad, pues el narrador nos sirve todos los elementos que puedan

---

<sup>827</sup> Cit. en May, G., *La autobiografía*, op.cit., p. 66.

<sup>828</sup> *Ibid.*, p.66.

<sup>829</sup> *Ibid.*, p. 69.

resultar pertinentes para la conversión, aglutinante último del texto. Así, la experiencia de la conversión es el núcleo al que se dirigen todos los elementos narrativos, es ese hilo del que hablaba Green.

Ver, a tiro pasado, la vida como una unidad, implica percibir una direccionalidad concreta en los actos que se han sucedido o ver los acontecimientos transcurridos como eslabones de una cadena que te han dirigido a donde estás en el momento de la escritura. Esto corresponde a una visión providencial de la historia que proviene del modelo judeocristiano y que exige una teleología en la vida del hombre. Existiría un destino, establecido por Dios *in illo tempore*, que cada sujeto tiene que descubrir en ese “ir haciéndose” hasta completar el plan divino. Así, Morente dirá después de su conversión:

<< ¡Querer libremente lo que Dios quiera! He aquí el ápice supremo de la condición humana. “Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo”>><sup>830</sup>

Desde luego, se trata de una visión religiosa que, si predominó durante toda la Edad Media en Occidente, con el Renacimiento primero y luego con la Ilustración, sería socavada por concepciones más secularizadas:

<< Aunque Voltaire no fue el primero en declarar que ya era hora de terminar totalmente con la historia providencial, se convirtió en un verdadero portavoz del deseo de estudiar el pasado humano como expresión de la necesidad que tiene el hombre de justificar su existencia por medio de la construcción de una vida civilizada y por el hecho de darle un sentido a la vida que no tendría si el hombre no se lo otorgara creándose su propio fin. De esta forma, ese cambio hacia una concepción laica de la civilización dejó atrás la visión providencial de la historia.>><sup>831</sup>

Quebraría así el modelo, al menos como universalmente aceptado, siendo el hombre capaz de encontrar justificación en los hechos en sí, sin necesidad de un plan trazado de forma exógena, librándose de una justificación previa al suceder. No

---

<sup>830</sup> García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, p. 41.

<sup>831</sup> Weintraub, K., “Autobiografía...”, *op.cit.*, p. 31.

obstante, en nuestros tres autores, podemos hablar de un rescate del modelo providencialista, aunque no sin particularidades que en seguida veremos. El redescubrimiento del actante divino hace que la escritura de los hechos vuelva a tomar el cariz de la teleología, pues como dice el profeta Jeremías:

<< Antes de haberte formado yo en el seno materno, te conocía, y antes que nacieses, te tenía consagrado [...] >><sup>832</sup>

Construidos en torno al acontecimiento, los testimonios de conversión súbita, hemos dicho, traen a colación los elementos del pasado que puedan ser pertinentes para su mejor evaluación. Por lo tanto, estaríamos hablando de una revisión del pasado en virtud del acontecimiento central. Se produce, por así decirlo, una discriminación de lo pretérito. Ahora bien, ¿qué criterios se siguen para la discriminación? Dependerá de la perspectiva que asuma cada autor. En el caso de Morente, por ejemplo, los hechos relevantes serán aquellos que contribuyan a dar una explicación somática o fisiológica de la teofanía, lo que le llevará, como hemos visto, a narrar con detalle la situación de angustia en que estaba inmerso y luego, en la jornada de la conversión, realiza una catalogación pormenorizada de lo que comió, bebió y horas de sueño de que disfrutó. En el caso Frossard, que también especifica los más nimios detalles previos al acontecimiento, vemos un recorrido autobiográfico mucho más extendido para, en este caso, resaltar lo insospechado de la conversión y, por consiguiente, la gracia inmotivada de Dios. En Claudel, por último, vemos una descripción centrada en su cosmovisión y estado anímico. En definitiva, los tres ponen de relevancia las razones que pueden dar una explicación empírica de la experiencia para luego constatar, desde su punto de vista, que ninguna resulta del todo plausible.

La preponderancia temática y fenomenológica de la conversión, produce que los hechos sean revisados bajo una nueva luz y a tenor de un plan divino descubierto. Así, podemos hablar de racionalización del caos *a priori* que constituye el pasado:

<< El auténtico y genuino esfuerzo autobiográfico se encuentra guiado por el deseo de percibir y de otorgar un sentido a la vida. Este esfuerzo se ve dominado lógicamente por el “punto de vista” del escritor, entendido éste en el sentido más literal, el de las coordenadas espacio-temporales desde las que el autobiógrafo contempla su propia vida. [...] Este aspecto

---

<sup>832</sup> Jr. 1, 5.

destaca enormemente en aquel tipo de autobiografía que se construye en torno a una experiencia de “conversión” [...] En momentos tales de crisis vital tiene lugar una experiencia de choque en la que se clarifica una cuestión personal que tenía un carácter difuso y por la que la personalidad adquiere una mayor solidez. Es como si se corriera un velo y ahora se comenzasen a ver con claridad aquellos propósitos que antes eran confusos. >><sup>833</sup>

La cita es perfectamente aplicable a nuestros casos, ya que los narradores reorganizan el caos aparente del pasado a través de la discriminación, bajo la nueva perspectiva adquirida en la conversión. La teofanía da sentido a la vida, de ahí que el itinerario seguido, pese a lo confuso que pueda parecer, se vea ahora como pasos necesarios para el acontecimiento. Se reinterpreta tanto el pasado lejano a la conversión –sobre todo en Frossard-, como el inmediatamente anterior –en los tres-, porque cada hecho cobra importancia en tanto que, si hubieran ocurrido de alguna otra forma, no hubieran desembocado en la conversión, centro justificador de la existencia. La masa inabarcable del pasado, se encauza entonces en una teleología anterior al propio sujeto porque está establecida por Dios.

Gusdorf se refiere a esa discriminación que postulábamos como efecto de un sentido *a posteriori*:

<< La ilusión comienza, por otra parte, en el momento en que la narración *le da sentido* al acontecimiento, el cual, mientras ocurrió, tal vez tenía muchos, o tal vez ninguno. Esta postulación del sentido determina los hechos que se eligen, los detalles que se resaltan o se descartan, de acuerdo con la exigencia de la inteligibilidad preconcebida.>><sup>834</sup>

Es un procedimiento innegable que podemos ligar con los procesos de metaforización que vimos más arriba en cita de Olney<sup>835</sup>. El autógrafo otorga a los hechos pasados un sentido creado conforme a la pretensión, en este caso relatar su conversión súbita. La teofanía, al convertirse en finalidad y cénit de la historia personal,

---

<sup>833</sup> Weintraub, K., “Autobiografía...”, *op.cit.*, p. 20.

<sup>834</sup> Gusdorf, G., “Condiciones...”, *op.cit.*, p. 15.

<sup>835</sup> Cfr. Eakin, P.J., “Autoinvención...”, *op.cit.*, pp. 81-82.

resemantiza los hechos pasados según su estructura significativa. Si bien, en algunos casos, esto puede parecer un proceso impostado que responde a la inclinación del hombre de buscar sentido, en nuestro caso se convierte en consecuencia lógica de la nueva estructura descubierta: si Dios, que conoce y traza el camino de los hombres, realmente existe, la historia de cada sujeto tiene que ser revisada a luz de este descubrimiento, “pues ni un pelo se cae de la cabeza sin que Él lo permita”<sup>836</sup>. Cabría preguntarse, si aceptamos la premisa, qué papel juega entonces el libre albedrío si consideramos que cada nimio detalle está prefigurado en la mente de Dios. Desde luego es una clásica controversia de la teología y no vamos a solucionarla aquí, pero en nuestro caso tiene una especial connotación. Recordemos, una vez más, que la conversión súbita se presenta como inmotivada, donde la iniciativa corresponde plenamente a Dios –único elemento activo en la teofanía-, lo que incide en que la historia está movida y motivada por Él. Si se ve la conversión súbita como actividad que corresponde únicamente al actante divino, todos los momentos previos que han conducido hasta la conversión que acaece en un momento concreto, cobran una nueva significación bajo el plan divino descubierto. No se trata, por tanto, de que el narrador, en pos de dotar de un sentido a su trayectoria, manipule el tratamiento del pasado según su idea; sino que, confirmada la actividad de la Gracia –como intervención providencial y efectiva de Dios en la vida del hombre-, el narrador se ve obligado a revisar lo anterior bajo esta perspectiva totalizadora e ineludible. En resumen, la confirmación de la providencia divina obliga a adquirir una narración según el modelo providencial-histórico.

No obstante, nuestros casos presentan algunas particularidades que no podemos dejar de notar. Como dice Frossard:

<< [...] ce livre ne raconte pas comment je suis venu au catholicisme, mais comment je n’y allais pas lorsque je me suis retrouvé chez lui.>><sup>837</sup>

Esto es, debido a lo insospechado de la conversión, los precedentes, más que encaminarnos a la conversión, parecen alejarnos. Principalmente en los casos franceses, y sobre todo en Frossard, los acontecimientos narrados parecen predecir cualquier cosa antes que una conversión al catolicismo. Lo subraya la narración, según hemos

---

<sup>836</sup> Lc. 21, 18.

<sup>837</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 14.

aventurado a lo largo del trabajo, para destacar la falta de merecimiento del protagonista y, por ende, la generosidad amorosa de Dios. Aquí no hay un ascenso por los distintos niveles místicos a base de privaciones y sacrificios, sino la irrupción de Dios que, por iniciativa propia, decide revelarle la verdad a un sujeto sobre la más antigua de las cuestiones. ¿No cabe, entonces, hablar de una metaforización del pasado? Sí, pero en sentido negativo. El autobiógrafo nos presenta los hechos de su vida que más parecen desintonizar con cualquier inclinación religiosa. Así, se pone especial hincapié en los aspectos religiosos del pasado, pero para que el lector compruebe cómo reacciona ante ellos negativamente. En Frossard podemos hablar de la ideología marxista y la ausencia de referente pío; en Claudel la lectura de Renan que había clausurado cualquier acercamiento racional al cristianismo; en García Morente el convencimiento filosófico de la inviabilidad de un Dios providente. Por consiguiente, los antecedentes que se nos presentan, en su mayoría no son escalones ascendentes hacia la conversión, sino todo lo contrario. En tal caso, la discriminación del pasado iría encaminada al silenciamiento de elementos que predispusieran a la conversión. Estaríamos ante el debate con que nos hemos topado en varias ocasiones: creer o desconfiar del narrador. La respuesta es la misma: en un principio, no hay razones para desconfiar del *pacto*, asumiendo, claro está, posibles manipulaciones inconscientes para la mejor consecución del objetivo, que es demostrar la generosidad y magnanimidad de Dios.

#### 6.5.6. Consecuencias o posconversión

Mucho menos protagonismo, en cuanto a extensión, recibe el periodo posterior a la conversión, más aún considerando, como se ha dicho, que nuestras autobiografías son parciales, pues relatan la existencia del hombre antiguo hasta su segundo nacimiento gracias a la conversión. No obstante, sí está presente en los tres casos y lo está para verificar la efectividad del cambio.

Salvo en el caso de Claudel, donde las consecuencias aparecen apenas insinuadas a modo de paréntesis en mitad del texto —“depuis, tous les livres, tous les raisonnements, tous les hasards d'une vie agitée, n'ont pu ébranler ma foi, ni, à vrai dire, la toucher.”<sup>838</sup>—, en los casos de García Morente y Frossard vemos una referencia a las

---

<sup>838</sup> Claudel, P., *Ma conversion*, *op.cit.*, p.1010.



consecuencias a modo de epílogo, en la que también se incluirán palabras en la línea de las traídas de Claudel. En el caso de Frossard, insistiendo en su fe pese a la muerte de dos hijos<sup>839</sup>, y en Morente con palabras muy parecidas a las del poeta:

<< Mi único anhelo y mi petición constante es que Nuestro Señor me conserve en la fe, en la que desde entonces no he flaqueado un momento, ni aun cuando comencé el estudio –tan peligroso para mí- de la teología dogmática. >><sup>840</sup>

Tanto en Frossard<sup>841</sup> como en Morente<sup>842</sup>, encontramos lamentos por el apagamiento de la luz mística que habían recibido, así como una somera descripción de las dificultades para desarrollar y proclamar la nueva fe en sus respectivos ambientes. No obstante, la verdadera importancia de estos epílogos reside en la comprobación de las consecuencias. Lo que, a su vez, sirve para demostrar la fuente de que mana la experiencia. Recordemos cómo solventa el segundo la sospecha de que pudiera tratarse de un engaño diabólico:

<< ¿Es posible que sea diabólica una causa que produce estos efectos?>><sup>843</sup>

Así, siguiendo el principio evangélico de que por sus frutos los conoceréis<sup>844</sup>, el epílogo recalca las consecuencias benignas que tuvo la epifanía, confirmando su efectividad y origen. Se cierra entonces el tríptico que decíamos: antecedentes-conversión-consecuencias; pues la demostración de los efectos obrados en la vida del sujeto pasivo también es necesaria para la comprensión del proceso y la constatación de la presencia efectiva del sujeto activo, Dios. Asimismo, que se produzca un cambio fundamental en la vida, y que lo haga para bien –según el punto de vista del narrador-, aleja el acontecimiento de cualquier origen alucinatorio o patológico.

Por último, en línea con la finalidad última de nuestros testimonios –alabar a Dios por transparentar su existencia e inclinarse al hombre-, los textos de Morente y Frossard se cierran con alabanzas:

---

<sup>839</sup> Cfr. Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, cap. 31.

<sup>840</sup> García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, pp. 51-52.

<sup>841</sup> Cfr. Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p.163.

<sup>842</sup> Cfr. García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, p. 51.

<sup>843</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>844</sup> Cfr. Lc. 6, 43.

<< Laus Deo. >><sup>845</sup>

<< Amor, para llamarte así, la eternidad será corta. >><sup>846</sup>

## 6.6. Estructura y estilo

Analizaremos durante este apartado la ordenación y redacción de los dos casos franceses, dejando para un subapartado final el comentario del caso Morente. Lo hacemos así porque la condición epistolar del texto exige un tratamiento distinto. Y recordemos que es una carta real, destinada a un solo sujeto y sin pretensión divulgativa, por lo que no se trata de un proceso literario o tropológico en el sentido de constitución de obra, aunque sí tendrá concomitancias en tanto que recreación verbal de un mismo hecho pasado: la conversión súbita.

### 6.6.1. Estilo

El ánimo divulgativo general, que sí poseen los escritos de Claudel y Frossard, aconsejaría una estructura sencilla y un estilo diáfano. En el caso de Claudel, como tuvimos oportunidad de ver, la pretensión es patente, más aún considerando el estilo “florido” de su producción literaria. El poeta francés embrida su estilo, por así decirlo, decantándose por periodos cortos, adjetivación moderada y sencillez tropológica. Impide cualquier ejercicio retórico patente que pueda parecer como deliberada intención del autor de producir un efecto. Se palia la voz del autor a favor de la narración aséptica de los acontecimientos. Quiere, en definitiva, ser cronista fidedigno, neutral. Podemos hablar de una redacción casi telegráfica y un respeto por el orden no marcado de las oraciones. Si acaso podemos apreciar cierto extrañamiento cuando se relata el momento ontológico. Sin embargo, se trata más bien de un intento de simplificación comunicativa de lo inefable que, por más que se pretenda claridad, no puede ser expresado de forma convencional, pues la misma

---

<sup>845</sup> García Morente, M., *Hecho...*, *op.cit.*, p. 55.

<sup>846</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p. 167.

naturaleza del hecho lo impide. Podemos traer a colación aquí el propósito de Michel Leiris para su *Edad de hombre*, que dejó manifestado en *De la literatura considerada como una tauromaquia*:

<< Porque decir la verdad y nada más que la verdad no lo es todo: falta todavía abordarla directamente y decirla sin los artificios de las grandes arias destinadas a imponerse mediante tremolos y sollozos en la voz [...] decir todo y decirlo desdeñando todo énfasis, sin abandonar nada a la facilidad, como obedeciendo a una necesidad [...] >><sup>847</sup>

Es diferente el caso de Frossard, quien sí compone una obra literaria, no un artículo divulgativo, y, sin bien no podemos decir que caiga en la oscuridad, no duda en dar un vuelo poético a sus palabras cuando lo cree necesario.

<< ¿Cómo describirlo con estas palabras huidizas, que me niegan sus servicios y amenazan con interceptar mis pensamientos para depositarlos en el almacén de las quimeras? [...] Es un cristal indestructible, de una transparencia infinita, de una luminosidad casi insostenible [...] de un resplandor y de una densidad que despiden al nuestro a las sombras frágiles de los sueños incompletos.>><sup>848</sup>

En este caso vale lo anteriormente dicho sobre la expresión de lo inefable, pero Frossard no emplea el estilo marcado únicamente aquí, sino que son varias las veces en que eleva el tono cuando habla de su infancia. Es lo que llamábamos voluptuosidad del recuerdo, de la que Claudel carece, y se refleja en el estilo:

<< Utilizaba el retorno nocturno de lo infinito para escapar al contorno abolido de las cosas y erraba, por no sé dónde, entre la tierra y la luna, con todos los sentidos alerta [...] >><sup>849</sup>

El cometido, creemos, que Claudel perseguía con la concreción y desnudez estilística era dotar de credibilidad al escrito, huyendo de la desconfianza o lejanía que el ornamento o la exageración de una prosa colorista pudieran suponer. Un estilo marcado puede antojarse como revisión y añadidura al tema en sí, lo que suma una

---

<sup>847</sup> Leiris, M., *Edad de hombre*, precedido de *De la literatura considerada como una tauromaquia*, Pamplona, Laetoli, 2005.

<sup>848</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, p.158.

<sup>849</sup> *Ibid.*, p.18.

distancia entre el lector y el contenido del texto. La intención es evitar la sensación de reelaboración que mediatizaría la comunicación, disimular lo suficiente la pluma del escribiente para otorgar un cariz científico, de crónica aséptica. No lo buscará entonces Frossard o lo creería innecesario. Mientras que Claudel, consciente de lo conflictivo de la experiencia que relata, busca la máxima neutralidad formal posible, Frossard construye un monumento a su infancia como enorme preámbulo a una experiencia que, en pureza, no ocupa más páginas que en el breve testimonio de Claudel. Este elemento, junto con otros que veremos en el siguiente subapartado, hace que la obra de Frossard levante más suspicacias en cuanto a lo prístino del testimonio y, dada la intención testimonial, creemos que se desvía de su cometido principal:

<< Cuando la intención testimonial se impone sobre los demás componentes de la autobiografía, la enunciación tiende a la homogeneidad, a la mimetización de la realización oral y al estilo transparente (el *no-estilo*), con lo que se difuminan los límites entre autor y lector reales y sus representantes textuales, y la credibilidad y veracidad del discurso se acentúa.>><sup>850</sup>

#### 6.6.2. Estructura

En pos de la verosimilitud y credibilidad, la estructura idónea, como el estilo, sería la lógica y más transparente posible, lo que le libraría de cualquier acusación de reelaboración literaria y, por tanto, de cualquier sospecha de ficcionalización. La autobiografía, que pretende disociarse de la novela para ser tomada como verdad, debería seguir por tanto una estructura sucesiva y lógica, libre de artificio, para conseguir impresión de verosimilitud. Se trata, por tanto, de una convención más del pacto: la ordenación no marcada del relato incrementa la sensación de sinceridad. Lo constata Puertas Moya a propósito del nacimiento posible del género en el Renacimiento:

<< El discurso autobiográfico renacentista crea una serie de tópicos que pasarán a formar parte del modelo occidental de narración de la propia vida,

---

<sup>850</sup> Fernández Prieto, C., “Enunciación...”, *op.cit.*, p. 425.

y en esta configuración del modelo de narración autobiográfica tendrá especial trascendencia el orden en que se disponen los sucesos vitales y cómo se comienza desde los ancestros y los orígenes familiares como un recurso que dota al narrador de una credibilidad añadida. Esta disposición, que hasta nuestros días se ha convertido en una obligación del autobiógrafo al afrontar la redacción de su vida, está basada en el principio retórico que determina contextualizar los hechos y darles el necesario preámbulo explicativo. Esta indicación vuelve a plantearnos la necesidad de señalar un *estatus* retórico para el género autobiográfico en cuanto su estructura lineal [...] >><sup>851</sup>

Claudel, como hiciera con el estilo, respeta enteramente este principio. Su estructura es la más básica y lógica, evitando cualquier salto o digresión respecto al hilo principal. Se centra eminentemente en la conversión, con sus dos fases, y en los antecedentes pertinentes. Desarrolla, como vimos en el apartado dedicado a este asunto, una estructura circular que cierra la estructura. Unidireccionalmente, avanza cronológicamente con una distribución equilibrada de los párrafos. En definitiva, un respeto absoluto por la neutralidad estructural del relato.

No es el caso, de nuevo, de Frossard, quien emplea técnicas novelescas de dilatación, narración intercalada y saltos temporales. Lo vimos cuando entramos a analizar las técnicas novelescas en el libro de Frossard: juega durante toda la obra con las expectativas del lector de encontrar la narración de la conversión súbita, motivo por el que se acercó al libro (“Dios existe, yo me lo encontré”). Repetimos ahora que estas técnicas novelescas hacen que se fracture la ilusión de simbiosis entre relato e historia. La mano del narrador reordenando y manipulando lo pasado, queda patente. Sin duda, en cualquier caso, incluido el de Claudel, se produce una reorganización y discriminación, el problema aquí reside en la apariencia. Sabiendo que cualquier relato de un hecho pasado siempre es una reelaboración, no habría razón para dar más crédito a Claudel que a Frossard; sin embargo, la sensación de respeto de los hechos es más patente en el caso del poeta. Se trata de la importancia del lector para el pacto: no sólo se debe ser veraz, sino también parecerlo.

---

<sup>851</sup> Puertas Moya, F.E., *Los orígenes...*, *op.cit.*, p. 39.

### 6.6.3. Lo epistolar

Decíamos que el texto de Morente merece un tratamiento especial, pues se trata de una epístola privada, redactada para un solo receptor y sin intención de ser divulgada. No se trata de un narratorio falaz o retórico, como en el caso del Lazarillo, sino que, efectivamente, se trata de una carta que, tras la muerte del autor, se editó. En la única edición de que disponemos, de Rialp, el editor añade esta nota paratextual al inicio:

<< Carta de don Manuel García Morente dirigida, en septiembre de 1940, al doctor don José María García, Lahiguera, y hecha pública después de su muerte. >><sup>852</sup>

Por consiguiente, la presencia del narratorio no puede considerarse como una convención para sortear el supuesto narcisismo que cualquier relato autobiográfico conlleva.

<< Ahora bien, hay otro fenómeno significativo en este narratorio de la autobiografía: normalmente se trata de una persona superior, honorable sin duda alguna, un *Vuesa Merced*, cuya mayor relevancia implica dos cosas, al menos: en primer lugar un cierto aminoramiento del carácter privado, pues la vida de uno no sólo se narra, *se eleva*, por medio de este pacto retórico, aun superior. La segunda consecuencia es el propio estatuto de sinceridad y autenticación que supone la relevancia social y personal del narratorio. ¿Se ha de mentir a quien tiene no sólo poder sino tanta respetabilidad? >><sup>853</sup>

Esta característica se cumple plenamente en el caso Morente, pues el narrador detalla su experiencia a un superior religioso, Lahiguera, para que le ayudara a evaluar y discernir la causas de su conversión, así como su viabilidad conforme a la ortodoxia. Esto, a su vez, presupone un cierto grado de sinceridad, pues el filósofo, suponemos, no quería impresionar o legitimarse, al modo de Pablo, sino que pide sincero consejo a alguien más preparado y con más experiencia que él en lo que a teología y experiencia religiosa se refiere. Con ese cometido, García Morente, como vimos en su caso concreto, no escatima en detalles, aparentemente baladíes, que puedan aproximar una

---

<sup>852</sup> García Morente, M., *Hecho...*, op.cit., p.11.

<sup>853</sup> Pozuelo Yvancos, J.M., *De la autobiografía...*, op.cit., p. 62.

explicación del fenómeno. Al contrario que Claudel y Frossard, la discriminación de eventos y recuerdos no se producen en el narrador, pues éste los transmite todos, a la espera de que su experto narratario haga la selección y discernimiento según su superior conocimiento. Así, la carta de Morente tiene algo de dietario o, al menos, de un material bruto que es previo a la reelaboración de la narración.

La comunicación de dos, quien se confiesa y quien acoge la confesión, tiene un plus de confianza, dado lo restringido de la comunicación. Si en cualquier tipo de autobiografía el receptor se siente impelido a confiar en el narrador por confiarle este sus secretos, lo que establece una relación personal yo-tú pese a la multiplicidad potencial de receptores, este factor quedará multiplicado en una epístola privada como la que nos ocupa:

<< De ahí que la complicidad de la revelación confidencial presuponga una especial cooperación entre los confidentes: el confidente activo (denominado *confidenciador* por Carlos Castilla del Pino, agente que confía en la discreción del receptor) y el confidente pasivo (que da fe de la veracidad del emisor). >><sup>854</sup>

Respecto a la estructura y el estilo, nos encontramos con lo que cabría esperar en un texto de estas características. Hallamos marcas de improvisación, como son las disculpas ante lo extenso o reiteraciones; así como apóstrofes y marcas apelativas, esperables en una comunicación personalísima. El estilo es claro porque, ante todo, Morente quiere transmitir su experiencia de la forma más meridiana posible; incluso, como comentamos más arriba, hay cierta castración de elementos filosóficos que él barajaría. Pese a la estructura más improvisada que en los casos franceses, podemos seguir hablando de la presencia de los tres bloques principales: antecedentes-conversión-consecuencias. Si la particularidad de Frossard residía en la dilatación de lo previo y la de Claudel en la especificidad del proceso de conversión, lo propio y más suculento del caso Morente, como ya apuntamos, es el análisis racional que él mismo va desarrollando como primer analista insobornable de su relato.

---

<sup>854</sup> Puertas Moya, F.E., *Los orígenes...*, op.cit., p. 151.

## 6.7. Causas de la escritura

De nuevo, habría que distinguir entre los casos franceses y el del filósofo español, al menos en cuanto a intención de autor, pues después, con la publicación *a posteriori* de la epístola por participación del editor, a nivel lector los tres quedan igualados. Sin embargo el testimonio de Morente tenía un motivo unívoco que ya ha sido expresado: informar de la teofanía a un superior para su discernimiento. Así, será el editor posterior quien ampliaría hacia un narratorio general un escrito que, en origen, estaba concebido para un narratorio particular. Por consiguiente, en lo que queda de apartado, nos referiremos a los casos de Claudel y Frossard.

Normalmente, el exhibicionismo que implica cualquier ejercicio autobiográfico, así como presumir el interés del lector común por el acontecer personal del autor, suele suscitar que en este tipo de escritos encontremos, ya en el prólogo, una exposición de motivos por parte del autor. Declaración de por qué se ha decidido a hacerlo público y por qué el lector ha de interesarse en su experiencia. En el caso de Claudel, en consonancia con lo esquemático de su testimonio, no encontramos la justificación en *Ma conversion*, sino en documentos paralelos, como ya vimos. En este caso, una carta remitida a Gide el 17 de Noviembre de 1913, donde le confiesa que, venciendo un sentimiento de pudor que se lo impedía, divulga su caso por petición del director de la revista donde apareció, a quien “no tenía derecho a negárselo”. Por consiguiente, es por petición de un particular por lo que ha vencido sus reservas. Idéntico procedimiento, aunque explicitado en el propio cuerpo del texto, encontramos en otro converso que, si bien no hemos abordado pormenorizadamente en la tesis, lo hemos tenido en cuenta – las razones para la exclusión las expusimos al principio-. Se trata de Max Jacob, quien pone por escrito su conversión por demanda de un tercero:

<< Vous me demandez, Monsieut l'Abbé, de vous parler de ma conversion. >><sup>855</sup>

En el caso Frossard, sí encontramos una declaración al respecto en el propio texto, más aún, la justificación ocupa los primeros tres párrafos del texto. En la introducción se muestra especialmente consciente de que, según el *pacto*, el testimonio va legitimado por el testigo:

---

<sup>855</sup> Jacob, M., *Récit...*, *op.cit.*, p.1473.



<< Esto carecería de importancia si el testimonio no estuviera ligado al testigo, el uno apoyándose en el otro, de tal manera que corren el riesgo de ser recusados juntos.>><sup>856</sup>

Lo que, junto a la constatación, vía cita de Bernanos, de que los conversos son molestos, suponían los principales motivos para declinar la escritura del caso. Desde luego, ambos apuntes pueden considerarse como *captatio benevolentiae*, pues abren el libro y libran al autor del egocentrismo que supone considerar que su experiencia particular es universalmente pertinente. Así, acaba formulando para terminar de dibujar la justificación:

<< He terminado, sin embargo, por persuadirme de que un testigo, incluso indigno, que acaba de saber la verdad sobre un proceso, está obligado a decirla en la esperanza de que ella obtendrá, por sus propios méritos, la audiencia que él no puede esperar de los suyos.

Pues bien, sucede que, sobrenaturalmente, sé la verdad sobre la más disputada de las causas y el más antiguo de los procesos: Dios existe. Yo me lo encontré.>><sup>857</sup>

He ahí la exposición del motivo y la pertinencia: mediante una experiencia concreta, ha sabido que Dios existe, lo que supone una información que atañe a toda la humanidad. Ahora bien, cabría una segunda objeción: si lo importante es la experiencia que certifica la existencia de Dios, a qué anteponer un largo recorrido autobiográfico, lo que supondría una segunda acusación de egocentrismo. Es perfectamente consciente de ello Frossard y en los párrafos siguientes lo explica. Reproducimos el párrafo porque es esclarecedor cómo el autor va estableciendo las posibles objeciones y respondiéndolas. Se trata básicamente de desmontar cualquier explicación determinista de índole psicológica o ambiental, pues, como dirá, la iniciativa ha correspondido gratuitamente al actante divino y, si repasa su vida anterior, es para dejar claro que nada en su vida parecía sospechar las posiciones a las que súbitamente arribó, lo que vuelve al acontecimiento más extraordinario si cabe:

---

<sup>856</sup> Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 5.

<sup>857</sup> *Ibid.*, p. 6.

<< Sin embargo, por deseoso que esté de alinearme con el espíritu de mi tiempo, no puedo sugerir los hitos de una elaboración lenta donde ha habido una brusca transformación; no puedo dar razones psicológicas, inmediatas o lejanas, de esa mutación, porque esas razones no existen; me es imposible describir la senda que me ha conducido a la fe, porque me encontraba en cualquier otro camino y pensaba en cualquier otra cosa cuando caí en una especie de emboscada: este libro no cuenta cómo he llegado al catolicismo, sino cómo no iba a él cuando en él me encontré. Este no es el relato de una evolución intelectual, es la reseña de un acontecimiento fortuito, algo así como el atestado de un accidente. Si creo necesario hablar de mi infancia con bastante detenimiento, no es, dignaos creérmelo, por sacar provecho de mis antecedentes, sino para que quede bien sentado que nada me preparaba a lo que me ha sucedido: también la caridad divina tiene sus actos gratuitos. Y si, a menudo, me resigno a hablar en primera persona, es porque está claro para mí, como querría que lo estuviese en seguida para vosotros, que no he desempeñado papel alguno en mi propia conversión.>><sup>858</sup>

Las suspicacias que pudiera levantar, como hemos visto, el testimonio de Frossard debido al uso de técnicas novelescas y la prolongada atención a la infancia y a la adolescencia, provocan que también sea el francés el que más directamente aclara los motivos de su escritura y se justifica. Toda la introducción, de la que hemos reproducido fragmentos en lo que llevamos del apartado, está consagrada a este cometido, aventurando posibles objeciones y respondiéndolas acto seguido. Asimismo, vemos una presencia notable de la función apelativa, con marcas como “dignaos creérmelo” y otras. En definitiva, es Frossard quien más claramente respeta la necesidad de abrir con la exposición de motivos, y lo hace porque así lo exige la naturaleza de su texto que hemos ido dilucidando a lo largo del presente trabajo.

#### 6.7.1. Imperativo de testimonio

---

<sup>858</sup> *Ibid.*, p. 8.

La razón fundamental, que hemos reivindicado en cada caso particular, es la necesidad de testimonio y prédica, pues el protagonista ha sido agraciado con una experiencia extraordinaria cuyo contenido es universalmente pertinente. Así, el primer valor a destacar sería el testimonial, eje definitorio de nuestros textos:

<< Es lo que ocurre, como se verá en seguida, con lo que hemos llamado testimonial. Este término debe entenderse como la obligación que sienten numerosos autobiógrafos de hacer que aquello de lo que fueron testigos privilegiados, por una razón u otra, no desaparezca con ellos. Si se les cree, esa obligación es tanto más imperiosa pues su testimonio corre el riesgo de ser más útil al público. De todos los móviles reconocidos por los propios autobiógrafos, es sin duda el que se tiene por más altruista y desinteresado ya que es el único que se postula como auténticamente utilitario.>><sup>859</sup>

Es éste, según entendemos, el principal cometido de los tres textos que nos ocupan: testimoniar un hecho que, por extraordinario y pertinente, no debe ser callado. Así, nos acercáramos más al testimonio que a la autobiografía, ya que el núcleo de interés no reside en la historia de una personalidad, sino en un acontecimiento del que ellos fueron agraciados y testigos únicos y que, colateralmente, repercutió en la historia de la personalidad del narrador-protagonista.

<< No escribo para hablar de mí, sino para dar testimonio [...] >><sup>860</sup>

Se trata, también, de un imperativo de testimonio por la relevancia global que conlleva. Lo decía Frossard: “sé la verdad sobre la más disputada de las cuestiones”. La existencia de Dios, que el narrador corrobora por su experiencia, es importante para cualquier lector de cualquier parte del mundo. Así, si en toda autobiografía, pese a que siempre haya transitividad en el acto literario como afirmaba Roland Barthes, hay un componente interior (creación de la imagen de uno mismo) y otro exterior (comunicación testimonial), en nuestros casos el componente exterior será el fundamental. El autor no escribe para reordenar o encontrar el sentido de su vida, sino para hacer al lector partícipe de una verdad que él ha descubierto experiencialmente. Se

---

<sup>859</sup> May, G., *La autobiografía*, op.cit., p. 50.

<sup>860</sup> Frossard, A., *Dieu...*, op.cit., p. 166.

subraya así, lo que Pozuelo<sup>861</sup>, partiendo de Bajtin, llama cronotopo externo, la relevancia pública del escrito. En resumen, la preponderancia del valor testimonial provoca que nuestros textos sean de difusión más que de interiorización.

Recordemos, una vez más, a Michael Leiris<sup>862</sup> para destacar los tres actos con que procuró dotar a su *Edad de hombre* y que resultan apropiados en nuestro caso:

1. Acto respecto a mí mismo: pues en la evocación y escritura existe una reformulación que puede llevar a descubrir elementos que en el acontecer pasaron desapercibidos.
2. Acto respecto a los demás: pues cambia la percepción que los demás tienen del autor en tanto que contenido autobiográfico. En nuestro caso, este acto se vuelve al imperativo de prédica.
3. Acto en plano literario: pues emplea el mecanismo de la desnudez para mostrar los hechos sin modificaciones literalizantes.

#### 6.7.2. Imperativo de prédica

Aparejado con el imperativo de testimonio, en el caso católico y de forma orgánica, existe un imperativo de prédica –*propagatio fidei*-. Lo hemos respaldado con distintas citas evangélicas a lo largo del trabajo, como por ejemplo: “¡ay de mí si no predicara el Evangelio!”<sup>863</sup>. La militancia en la fe católica exige cierto grado de proselitismo y lo vemos por ejemplo en Frossard con un compañero de su trabajo o la dedicatoria de su testimonio a Guide por parte de Claudel. En este sentido, el testimonio de conversión formaría parte de este mandamiento religioso que el creyente ha de desarrollar. Aquí se refleja ese acto performativo que acompaña al cognoscitivo en nuestros escritos: te cuento mi experiencia (cognoscitivo) para moverte a la conversión (performativo).

En muchos casos de escritos autobiográficos religiosos, encontramos lo que se denomina como protréptica, es decir, un modelo de conducta para vivir en gracia de Dios. En las hagiografías y demás, se nos propone un modelo que, por una serie de

---

<sup>861</sup> Cfr. Pozuelo Yvancos, J.M., *De la autobiografía...*, op.cit., p. 51.

<sup>862</sup> Cfr. Leiris, M., *Edad...*, op.cit., pp. 13-14.

<sup>863</sup> 1 Co. 9, 16.

pasos, arriba al conocimiento de Dios. Se trata, pues, de ejemplaridad, de *imitatio*. En nuestro caso, hablaríamos más bien de un anti-modelo, como hemos propuesto más arriba. La completa impiedad de la existencia previa, así como la ausencia de acercamiento, hacen que nuestros casos no sean, en ningún caso, modelos de seguimiento. La prédica, como hemos dicho, tendrá que venir de otro lado, en este caso, como alabanza a la obra de Dios y su gratuita generosidad. Así, nuestros textos no son una guía para encontrar a Dios, sino una constatación de su intervención y existencia. Dice san Agustín de Hipona:

<< Pero ¿a quién cuento yo estas cosas? Evidentemente no a ti, Dios mío, las cuento delante de mi linaje, es decir, al género humano, cualquiera que sea el pequeño número de personas que tropiecen con este escrito mío. ¿Y para qué lo hago? Pues para que yo y quien lo lea pensemos que hemos de clamar a ti desde un profundo abismo.>> <sup>864</sup>

Por consiguiente, el imperativo de prédica no se concreta por la vía de la imitación, sino por medio de la constatación y la comunicación: Dios existe, es providente y ama a cada uno por su nombre. Se invita pues a los lectores a vivir según este descubrimiento, aunque el autor no puede proponerse como modelo en tanto que su conversión ha corrido por cuenta de Dios y su vida no es una concatenación de causas que acaban concluyendo en la conversión, sino todo lo contrario. Así, como hemos dicho, todo el itinerario de antecedentes anteriores no son hitos que encaminaban a la conversión y que puedan ser seguidos por quien quisiera arribar al mismo puerto, sino elementos que, alejados de cualquier pertenencia religiosas, inciden en la bondad y gratuidad de la intervención divina. En definitiva, el caso concreto no es extrapolable, sino únicamente su conclusión general: Dios existe y es amoroso.

### 6.7.3. Posible contenido apologético

En muchos casos, se ha establecido una relación directa entre la autobiografía y la apologética, llegando incluso algunos, como Gusdorf<sup>865</sup>, a afirmar que en toda autobiografía hay un cometido, más o menos claro, de apología o teodicea personal. No

---

<sup>864</sup> San Agustín, *Confesiones*, *op.cit.*, II, 3, p.p. 59-60.

<sup>865</sup> Cfr. Gusdorf, G., “Condiciones...”, *op.cit.*, p. 14.

obstante, creemos que esto es matizable y exige ciertas consideraciones en nuestro caso. Es conocido el valor apologético que han tenido muchos escritos autobiográficos, también en el terreno religioso: es el caso del Cardenal Newman y su *Apologia pro vita sua*, o los testimonios en estilo directo que se conservan de la conversión de san Pablo, tanto ante el rey Agripa<sup>866</sup> como ante los judíos de Jerusalén<sup>867</sup>. Sin embargo, esto no ha de dirigirnos hacia una consideración apologética de cualquier escrito autobiográfico, lo que vendrá dado por la naturaleza del texto y su contexto. Será necesaria una situación de justificación, corrección o defensa para que así sea.

En ninguno de nuestros casos, vemos que los textos respondan a una necesidad apologética. Morente, al menos con la información de que disponemos, no tenía ninguna necesidad de justificarse ante Lahiguera; incluso la comunicación de su caso podía sembrar ciertas dudas sobre su integridad mental y sobre lo genuino de su conversión. Claudel no publicó su caso con ánimo de defensa, sino venciendo un sentimiento de pudor por petición de un amigo que creyó sería de utilidad para sus lectores. Por último, Frossard no traza un autorretrato muy favorecedor de sí mismo y, por otra parte, no utiliza la revelación para legitimarse como “apóstol”, como hiciera san Pablo. Por lo tanto, no vemos que los testimonios aquí tratados respondan a una circunstancia de defensa ni frecuenten el género apologético<sup>868</sup>.

Sí podríamos ver un cierto rastro en cuanto el desprestigio del emisor, como nos decía Frossard, puede dar al traste con el mensaje. Salvo en el caso de Morente, particularísimo como hemos visto, Claudel y Frossard insisten tanto en su salud mental como en el completo desarrollo de su personalidad, evitando así las posibles suspicacias que pudiera generar su testimonio. Ni Claudel ni Frossard pretenden convencernos de la rectitud de su vida ni lo acendrado de su religiosidad, sino que quieren comunicarnos un hecho vinculante: Dios existe y se me ha presentado de imprevisto, sin intervención por mi parte. De ahí la declaración que hemos visto en Claudel sobre la completa formación de su personalidad<sup>869</sup>, y las siguientes de Frossard:

<<No tengo penas de amor [...] No tengo angustias metafísicas [...] No tengo preocupaciones, no las causo a los demás [...] Mi salud es buena;

---

<sup>866</sup> Cfr. Hch. 26, 9-20.

<sup>867</sup> Cfr. Hch. 22, 3-21.

<sup>868</sup> Para matización, ver la conclusión en el caso Frossard.

<sup>869</sup> Cfr. Claudel, P., *Ma conversion, op.cit.*, p.1008.

soy feliz [...] En fin, no siento curiosidad alguna por las cosas de la religión, que pertenecen a otra época.”<sup>870</sup>

<< ¿Mi estado interior? De atenerse al informe que la conciencia puede dar de sí misma, perfecto, quiero decir, sin ninguna de esas perturbaciones que, según se pretende, disponen al misticismo.>><sup>871</sup>

Así pues, no podemos hablar de una apología de la persona como autor, respecto a la obra, sino del testigo, respecto al hecho, a tenor de los dos valores fundamentales que se le otorgan al acontecimiento:

- a) Dios existe.
- b) Se me ha presentado de imprevisto y sin intervención ni predisposición por mi parte.

---

<sup>870</sup> Frossard, A., *Dieu...*, *op.cit.*, pp. 149-150.

<sup>871</sup> *Ibid.*, pp. 149-150.





## 7. CONCLUSIONES

Veamos por último los dividendos que arroja nuestro estudio. Recordemos que, al final de cada apartado, hemos propuesto una serie de conclusiones en particular, tanto en la parte fenomenológica, como en los capítulos centrados en cada uno de los textos. Asimismo, el último apartado, dedicado a la narratología de la autobiografía y su relación con el *corpus*, puede considerarse como una recopilación de los datos e hipótesis propuestas en las páginas anteriores. Aún así, a modo de sumario, apuntemos las principales consideraciones que propone nuestro estudio y su pertinencia en el campo fenomenológico y filológico.

Habiendo efectuado este largo recorrido, podemos hacer algunas precisiones sobre el *corpus* que nos ocupan en particular y sobre los testimonios autógrafos de conversión súbita en general. Aunque hemos analizado pormenorizadamente tres textos (*Ma conversion* de Paul Claudel; *El Hecho Extraordinario* de Manuel García Morente; *Dieu existe, je L'ai rencontré* de André Frossard), los elementos observados son aplicables a otros testimonios de naturaleza análoga y todo parte, como hemos visto, de los casos fundacionales de san Pablo de Tarso y san Agustín de Hipona. Recordemos que hablamos de conversiones súbitas, es decir, mediante una experiencia portentosa que sucede en unas coordenadas espacio-temporales concretas, Dios transparenta su existencia a una persona particular, la cual se convierte por su efecto. Esta experiencia, como vimos en la parte fenomenológica, va siempre acompañada de unas características y preñada de unos símbolos que se repiten: afasia, *Nuevo Hombre*, paz, momento estético y ontológico, etcétera. De esta forma, pese a que el núcleo experiencial es

inaccesible para un tercero, el acercamiento máximo permitido al estudioso es la ponderación de las características repetidas, siempre, dejémoslo claro, según la percepción del sujeto concreto que se convierte en narrador.

En consecuencia, la imagen más fidedigna posible del acontecimiento pasa por la suma de los elementos que se repiten en los distintos casos, lo que no será más que un grado de aproximación, nunca un acceso al acontecimiento-en-sí. Por otra parte, la condición inabarcable e inefable de la experiencia la hace, en última instancia, incomunicable, casi ininteligible. Así pues, lo que encontramos y hemos intentado analizar, es el esfuerzo lingüístico y representacional de los narradores para expresar lo que de sí no puede ser expresado. ¿Por qué lo comunican entonces? Lo hemos dicho: porque la información adquirida tiene pertinencia universal: Dios existe y nos ama. *Ergo*, comunicación particular con relevancia general.

En la parte más filosófica, hemos procurado diseccionar las particularidades de un fenómeno que, siguiendo la terminología de Jean-Luc Marion, hemos calificado como *saturado*. Se produce un acontecimiento que, en su potencia donadora, impone una intuición clara al sujeto-testigo; intuición que, aunque sin usar los canales de la aprehensión lógica y sobrepasando las categorías kantianas, se instaura claramente, indudablemente. Se trata, por tanto, de un exceso y no un déficit. Encarnándolo en nuestros casos: Dios, de manera imprevista, toma la iniciativa –en su acepción de *gracia*- para establecer una comunicación con el sujeto pasivo. Transparenta su existencia de forma intuitiva, lo que produce la conversión del hombre que, a partir de entonces, reorientará su vida en torno al descubrimiento.

Dada la adscripción de nuestro trabajo al campo de la Literatura Comparada, hemos debatido también sobre la posible pertenencia genérica de nuestros textos. Hemos defendido, en primer lugar, que el relato se construye en torno a su finalidad –narrar su experiencia de conversión- y tomará los elementos que mejor le vengán para ese cometido, sin preocuparse de posibles catalogaciones genéricas que serán establecidas *a posteriori*. Así, su función primordial es dar testimonio –función testimonial-, pero para ello precisa de cierto recorrido autobiográfico para a) validar al testigo, b) contextualizar la conversión y sus consecuencias, c) mostrar lo inesperado e inmotivado y, por ende, la generosidad de Dios. El contenido autobiográfico será cuantitativamente predominante, pero en cuanto importancia es colateral, pues la

intención es transmitir lo que la experiencia les demostró: Dios existe y nos ama. Y por eso se hace fundamental su comunicación, porque es un conocimiento de redención que incumbe a todo hombre, más aún considerando el imperativo de prédica que conlleva en este caso la fe católica.

Debido al análogo cometido de los textos –el caso de García Morente coincide en tanto que comunicación veraz de su conversión súbita; sólo tras la intervención del editor tendrá valor evangelizador, por lo que hablamos de un cometido no originario del autor-, los procedimientos son también análogos. Se repite la estructura: a) antecedentes, de dónde vengo; b) conversión, qué me pasó; c) consecuencia, cómo cambié mi vida. Y, en cuanto antecedentes, hay un segundo grado de detalle que se centra en los hechos, incluso baladíes, inmediatamente anteriores al momento ontológico, en busca de dar o descartar cualquier causa natural; en cualquier caso, para evitar la sensación de que el narrador escatima información. En pos de la sensación de veracidad, hemos visto cierta tendencia a la neutralidad estilística, es decir, paliar la voz del autor para que el texto gane en objetividad. En caso de no respetar el principio, se forman nubes de sospecha sobre el relato, como es el caso de Frossard. Asimismo, en todos los testimonios vemos cómo el suceso de la conversión toma tal fuerza decisiva, pues podemos considerarlo como un momento axial dentro de la vida del hombre, que reordena los acontecimientos vitales en torno a sí, haciendo de todo lo anterior preparación, y de todo lo posterior, consecuencias.

En definitiva, estamos hablando de unos textos de sumo valor. Primero, porque suponen el sincero –siempre desde el *pacto* propuesto por Lejeune- intento del narrador por transmitir prístinamente un acontecimiento extraordinario del que fueron testigos-protagonistas. Segundo, porque la narración de una misma experiencia conlleva el empleo –con variaciones, claro está- de unos mismos procedimientos en autores distintos, lo que nos permite hablar de un subgrupo, tanto temática como formalmente. Tercero, son productos de una antinomia insobornable: comunicar lo más claramente posible un acontecimiento de sí inefable.

Nuestros narradores-protagonistas son los únicos testigos de una fractura en la bóveda empírica común y les es clarificada, en pasivo, la más antigua de las cuestiones: Dios existe y nos ama. A partir de ahí, se sucede un proceso de comunicación, al que por testimonio y prédica se ven obligados, para el que tienen que tomar una materia

imprecisa pero de claro contenido –el momento ontológico y la revelación- y reelaborarla para que sea comprensible para un lector universal. Es, por tanto, un salto de lo subjetivo de la experiencia a lo objetivo de la comunicación, de la intimidad de lo personal a la pertinencia y veracidad que el lector exige, de lo inabarcable de lo extraordinario a la transitividad desnuda del testimonio. Si por la intervención de Dios, nuestros protagonistas devienen conversos, por la misma intervención, en cuanto a responsabilidad social-religiosa, el testigo deviene narrador y, por tanto, la experiencia en testimonio. En otras palabras, la teofanía convierte al sujeto en un *Nuevo Hombre*, éste, por imperativo, se convierte en narrador de su propia historia, que testimonia y alaba a Dios providente. Por lo tanto, es a través de la narración cómo, el que fuera sujeto pasivo, se convierte en activo y cierra la interlocución que Dios iniciara.



## 8. BIBLIOGRAFÍA

### 8.1. Fuentes

- CLAUDEL, P., *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, Col. de la Pléiade, 1965.
  - o *Ma conversion*.
- CLAUDEL, P., *Mémoires improvisés; quarante et un entretiens avec Jean Amrouche*, Texto editado por Louis Fournier, París, Gallimard, 1969.
- CLAUDEL, P., *L'otage; suivi de Le pain dur; et de Le père humilié*, París, Gallimard, 1972.
- CLAUDEL, P., *Cinq grandes odes ; La Cantate à trois voix*, París, Gallimard, 1959.
- CLAUDEL, P., *A los mártires españoles*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009.
- CLAUDEL, P., *Partage de midi*, París, Gallimard, 1988.
- CLAUDEL, P., *La ville*, París, Mercure de France, 1967.
- CLAUDEL, P., *L'Annonce faite à Maire*, París, Gallimard, 1975.
- CLAUDEL, P., *Tête d'or*, París, Mercure de France, 1959.

- CLAUDEL, P., *Le soulier de satin*, París, Gallimard, 1972.
- CLAUDEL, P. y GIDE, A., *Correspondencia 1899-1925; Paul Claudel y André Gide*, Traducción del original de J. Farrán Mayoral, Barcelona, José Janés, 1952.
- FROSSARD, A., *Dieu existe, je L'ai rencontré*, París, Librairie Arthème Fayard, 1969.
- FROSSARD, A., *Dios existe, yo me lo encontré*, Traducción del original de José María Carrascal Muñoz, Madrid, RIALP, 2009.
- FROSSARD, A., *Les Pensées*, París, Le cherche midi éditeur, 1994.
- FROSSARD, A., *Treinta y seis pruebas de la existencia del Diablo*, Traducción del original de Pilar García Martín, París, RIALP, 1992.
- FROSSARD, A., *Preguntas sobre Dios*, Traducción del original de José María León, Madrid, RIALP, 1991.
- FROSSARD, A., *¿Hay otro mundo?*, Traducción de José María Martín Regalado, Madrid, RIALP, 1977.
- GARCÍA MORENTE, M., *El "Hecho Extraordinario"*, Madrid, RIALP, 2002.
  - o *El "Hecho Extraordinario"*.
  - o *La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino*, Conferencia pronunciada en la Universidad de Valladolid, 7 de marzo de 1940.
  - o *El Espíritu científico y la fe religiosa*, Conferencia pronunciada en el Teatro Gayarre de Pamplona, 12 de octubre de 1941.
  - o *Análisis ontológico de la fe*, Conferencia pronunciada en la Universidad de Oviedo, Curso de verano de 1942.
- GARCÍA MORENTE, M., *Obras completas*, Edición de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira, Barcelona, Anthropos, 1996.
  - o *La Filosofía de Kant*.

- *De la metafísica de la Vida.*
- *La Filosofía de Henri Bergson.*
- *La Filosofía de Espinosa en la cultura moderna.*
- *Escritos autobiográficos.*
- *Correspondencia.*
- *Diario de los ejercicios espirituales.*

## 8.2. Estudios

- AGUIRRE PRADO, L., *García Morente*, Madrid, Temas españoles, nº 169, Publicaciones españolas, 1955.
- BARRES GARCÍA, C., *Un viajero hacia el infinito: itinerario espiritual de Manuel García Morente*, Barcelona, Borealia Asesores editoriales, 2005.
- BARRES GARCÍA, C., *Proceso de una conversión: Manuel García Morente*, Madrid, San Pablo, 2000.
- GARCÍA MORENTE, M.J y J., *García Morente, nuestro padre*, en García Morente, M., *Obras completas*, Edición de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira, Barcelona, Anthropos, 1996.
- GUILLEMIN, H., *Le “converti” Paul Claudel*, París, Gallimard, 1968.
- IRIARTE, M. DE, S.I., *El profesor García Morente, sacerdote: escritos íntimos y comentario biográfico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1953.
- LESORT, P-A., *Claudel visto por sí mismo*, Traducción del original de José-Miguel Velloso, Fuenlabrada, Editorial Magisterio Español, 1970.



- LÓPEZ BARONI, M.J., *La nación en la filosofía de la historia del último García Morente (1936-1942)*, Tesis doctoral, Madrid, UNED, Departamento de Filosofía y Filosofía moral y política, 2010.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Madrid, RIALP, 1989.
- MALLET, R., “Prólogo”, en Claudel, P. y Gide, A., *Correspondencia 1899-1925; Paul Claudel y André Gide*, Traducción del original de J. Farrán Mayoral, Barcelona, José Janés, 1952.
- MARTÍN VELASCO, J., *La conversión de Manuel García Morente*, en *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, Trotta, 1995.
- MILLÁN PUELLES, A., “Prólogo”, en García Morente, M., *El “Hecho Extraordinario”*, Madrid, RIALP, 2002.
- MONTIU DE NUIZ, J.M., *Itinerario filosófico en la conversión del profesor Manuel García Morente*, Roma, Congreso Tomista internacional. Pontificia Accademia di San Tommaso, 2003.
- PEMÁN, J.M., “Prólogo”, en Frossard, A., *Dios existe yo me lo encontré*, Madrid, RIALP, 1969.
- SÁINZ RODRÍGUEZ, P., *M. García Morente. Aula de honradez*, ABC (Madrid), 26 de diciembre de 1985.
- VALADO DOMÍNGUEZ, Ó., *Manuel García Morente, el gran desconocido*, Rev. Vida Nueva, 8-14 diciembre, 2012.
- VILA SELMA, J., *André Gide y Paul Claudel; frente a frente*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1952.

### 8.3. Filosófica y teológica

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2011.
- ARRANZ ENJUTO, C., *Grandes conversos de la historia*, Madrid, Verdad y Vida, 2005.
- AYLLÓN, J.R., *Dios y los naufragos*, Belacqua editorial, Barcelona, 2002.
- BARRA, J., *Psicología de los convertidos*, Traducción del original de Ángel Hidalgo Belloso, Bilbao, Ediciones Paulinas, 1962.
- BAUMANN, E., *San Pablo*, Buenos Aires, Editorial Difusión, 1946.
- BELTRÁN LLAVADOR, F., “Thomas Merton y la identidad del nuevo hombre”, en *El sol a medianoche*, Valladolid, Centro internacional de estudios místicos, Trotta, 1996.
- BUBER, M., *Yo y Tú*, Traducción del original de Carlos Díaz, Madrid, Caparrós editores, 2005.
- CARDENAL, E., “El cántico espiritual”, en *El sol a medianoche*, Valladolid, Centro internacional de estudios místicos, Trotta, 1996.
- CASSIRER, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*, Traducción del original de Wenceslao Roces, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- CHESTERTON, G.K., *Ortodoxia*, Traducción del original de Miguel Temprano García, Barcelona, Acantilado, 2013.
- CHRÉTIEN, J-L., *Lo inolvidable y lo inesperado*, Traducción del original Javier Teira y Roberto Ranz, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002.
- CHRÉTIEN, J-L., *La joie spacieuse*, París, Les Éditions de Minuit, 2007.

- DUCH, L., *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Barcelona, Editorial Bruño; ediciones Don Bosco, 1979.
- ELIADE, M., *Iniciaciones místicas*, Traducción del original de José Matías Díaz, Madrid, Taurus, 1958.
- EMMERICH, A.C., *La amarga Pasión de Cristo*, Transcripción de Clemente Brentano, Traducción de Carme López, Barcelona, Planeta, 2004.
- FOUCAULT, M., *Tecnologías del yo*, Traducción de Mercedes Allendesalazar, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica S.A., I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990.
- GÓMEZ DÁVILA, N., *Escolios escogidos*, Edición de Juan Arana, Sevilla, Papeles del Sitio, 2007.
- GÓNZALEZ DE CARDEDAL, O., *Cuatro poetas desde la otra ladera*, Valladolid, Trotta, 1996.
- HERTLING, L., *Historia de la Iglesia*, Traducción del original de Eduardo Valentí, Barcelona, Herder, 2006.
- HOLZNER, J., *San Pablo, heraldo de Cristo: una vida de héroe al servicio del Evangelio*, Traducción del original de José Moserrat, Barcelona, Herder, 1940.
- HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Traducción del original de José Gaos, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- IZQUIERDO, M., *Santa Teresa de Jesús, con los pies descalzos*, Madrid, Editorial San Pablo, 2006.
- JACOB, MAX, *Art chrétien, récit de ma conversion*, París, Gallimard, 1964.

- JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*, Traducción del original de J.F. Yvars, Barcelona, Ediciones Península, 2002.
- JÜRGEN BADEN, H., *Literatura y conversión*, Traducción del original de Luis Alberto Martín Baro, Madrid, Editorial Guadarrama, 1969.
- KANT, I., *Crítica a la razón pura*, Traducción del original de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978.
- LELOTTE, S.J., *Convertidos del siglo XX*, Traducción del original de José L. Micó Buchón, Madrid, Ediciones Studium, 1956.
- LEWIS, C.S., *Cautivado por la alegría*, Traducción del original de Carmen Martín-Gaite, Madrid, Encuentro, 2008.
- LÓPEZ-BARALT, L., “La experiencia mística: tradición y actualidad”, en *El sol a medianoche*, Valladolid, Centro internacional de estudios místicos, Trotta, 1996.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *Vértigo y éxtasis. Bases para una vida creativa*, Madrid, PPC, 1987.
- MARION, J-L., *Siendo dado*, Traducción del original de Javier Bassas Vila, Madrid, Editorial Síntesis, 2008.
- MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Trotta, 2006
- MARTÍN VELASCO, J., *La experiencia cristiana de Dios*, Valladolid, Trotta, 1995.
- MARTÍN VELASCO, J., *El hombre y la religión*, Madrid, PPC, 2002.
- MONTAIGNE, M., *Ensayos*, Traducción del original de Enrique Azcoaga, Madrid, Edaf, 2010.

- NÉDONCELLE, M., “Los hechos de conversión ante la reflexión cristiana”, en *Testimonios de la fe; relatos de conversión*, Madrid, RIALP, 1960.
- NEWMAN, J.H., *Apologia pro vita sua*, Traducción del original de Víctor García Ruiz y José Moreales, Madrid, Encuentro, 2010.
- OROZ, J., *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Biblioteca de la Caja de ahorros y M.P. de Salamanca, 1988.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas, Vol. 2.*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- PASCAL, B., *Pensamientos*, Traducción del original de Juan Domínguez Berrueta, Barcelona, Biblioteca de los grandes pensadores, 2002.
- PEARCE, J., *Escritores conversos: La inspiración espiritual en una época de incredulidad*, Madrid, Palabra, 2006.
- RIZZUTO, A.M., “Reflexiones psicoanalíticas acerca de la experiencia mística”, en *El sol a medianoche*, Valladolid, Centro internacional de estudios místicos, Trotta, 1996.
- RIUS-CAMPS, J., *De Jerusalén a Antioquía: génesis de la Iglesia cristiana*, Córdoba, Ediciones El Almendro, 1989.
- ROUSSEAU, J-J., *Las confesiones*, Traducción del original de Mauro Armiño, Madrid, Alianza Editorial, 2008.
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de San Agustín*, Madrid, Editorial católica, 1969.
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Las confesiones*, Edición de Olegario García de la Fuente, Madrid, Akal, 2003.

- SAN CIPRIANO, *Obras de San Cipriano: Tratados. Cartas*, Edición de Julio Campos, Madrid, B.A.C., 1964
- SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2011.
- TAYLOR, C., *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Traducción del original de Ana Lizón, Barcelona, Paidós, 1996.
- VALENTE, J.A., *La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets editores, 2000.
- V.V.A.A., *Testimonios de la fe; relatos de conversión*, Madrid, RIALP, 1960.
- V.V.A.A. (ed. López-Baralt, L.), *El sol a medianoche*, Valladolid, Centro internacional de estudios místicos, Trotta, 1996.
- V.V.A.A., *Biblia de Jersulén*. Edición dirigida por José Ángel Ubieta, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992.
- WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Crítica, 2004.
- ZAMBRANO, M., *La confesión: género literario*, Madrid, Biblioteca de ensayo, Siruela, 1995.
- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 2007.

#### **8.4. Filológica**

- ANÓNIMO, *El lazarillo de Tormes*, Edición de Francisco Rico, Madrid, Real Academia Española, 2011.

- BACHELARD, G., *La poética del espacio*, Traducción del original de Ernestina de Champourcín, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- BAUDELAIRE, C., *Mi corazón al desnudo y otros papeles íntimos*, Traducción del original de Antonio Martínez Sarrión, Madrid, Visor, 1983.
- BORGES, J.L., *Ficciones*, Barcelona, Editorial Destino, 2009.
- BRUSS, E., “Actos literarios”, Traducción del original de Eduard Ribau Font y Antònia Ferrá Mir, en *La autobiografía y sus problemas teóricos*, Anthropos, Monografías temáticas, 29, Barcelona, 1991 (e.o. en E.W. Bruss *Autobiographical Acts. The Changing Situation of a Literary Genre*, The Johns Hopkins University Press, 1976).
- CABODEVILLA, J.M., *La jirafa tienen ideas muy altas, para una teología cristiana del humor*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1989.
- CUASANTE FERNÁNDEZ, A., “Aproximaciones críticas a los escritos en primera persona”, en *Lingüística y literatura*, 64, Medellín, Universidad de Antioquia, julio-diciembre 2013.
- DANTE, A., *Divina Comedia*, Edición de Giorgio Petrocchi, Traducción y notas de Luis Martínez Merlo, Madrid, Cátedra, 2013.
- DE AGUILAR E SILVA, V.M., *Teoría de la literatura*, Versión española de Valentín García Yerba, Madrid, Gredos, 2005.
- DEL PRADO BIEZMA, J.; BRAVO CASTILLO, J. y PICAZO, D., *Autobiografía y modernidad literaria*, Murcia, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994.
- DE MAN, P., “La autobiografía como desfiguración”, Traducción del original de Ángel G. Loureiro, en *La autobiografía y sus problemas teóricos*, Anthropos,

- Monografías temáticas, 29, Barcelona, 1991 (e.o. en *Autobiography As De-Facement* en *Modern Language Notes*, 94, Nueva York, Columbia University Press, 1984).
- EAKIN, P.J., “Autoinvención en la autobiografía: el momento del lenguaje”, Traducción del original de Eduard Ribau Font y Antònia Ferrá Mir, en *La autobiografía y sus problemas teóricos*, Anthropos, Monografías temáticas, 29, Barcelona, 1991 (e.o. del capítulo IV de la obra *Fictions in Autobiography. Studies in the Art of Self-Invention*, Princenton University Press, Princetory New Jersey, 1985).
  - FERNÁNDEZ PRIETO, C., “Enunciación y comunicación en la autobiografía”, en *Autobiografía en España: un balance* (eds. Celia Fernández y M<sup>a</sup> Ángeles Hermosilla), Madrid, Visor, 2004.
  - GUILLÉN, J., *Lenguaje y poesía*, Madrid, Alianza editorial, 1983.
  - GONZÁLEZ BLANCO, A., “Cuestiones en torno a la auto-bio-grafía”, en *Autobiografía en España: un balance* (eds. Celia Fernández y M<sup>a</sup> Ángeles Hermosilla), Madrid, Visor, 2004.
  - GUSDORF, G., “Condiciones y límites de la autobiografía”, Traducción de Ángel G. Loureiro, en *La autobiografía y sus problemas teóricos*, Anthropos, Monografías temáticas, 29, Barcelona, 1991 (e.o., Berlín, Duncker y Humblot, 1948).
  - GUSDORF, G. *Auto-bio-graphie, lignes de vie 2*, París, Editions Odile Jacob, 1991.
  - HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, F.J., *Y ese hombre seré yo (La autobiografía de la Literatura Francesa)*, Murcia, Universidad de Murcia, 1993.



- KOHAN, S.A., *De la autobiografía a la ficción*, Barcelona, Grafein Ediciones, 2000.
- LEIRIS, M., *Edad de hombre; precedido de La literatura considerada como una tauromaquia*, Traducción de Mauricio Wáquez, Pamplona, Laetoli, 2005.
- LEJEUNE, P., *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Traducción del original de Ana Useros Martín, Madrid, Megazul-Endymion, 1994.
- LEJEUNE, P., “El pacto autobiográfico, veinticinco años después”, en *Autobiografía en España: un balance* (eds. Celia Fernández y M<sup>a</sup> Ángeles Hermosilla), Madrid, Visor, 2004.
- LOUREIRO, Á., *El gran desafío*, Madrid, Megazul-Edymion, 1994.
- LOUREIRO, Á., “Problemas teóricos de la autobiografía”, en *La autobiografía y sus problemas teóricos*, Anthropos, Monografías temáticas, 29, Barcelona, 1991.
- MAY, G., *La autobiografía*, Traducción de Danubio Torres Fierro, México, Fondo de cultura económica, 1982.
- MOREIRAS, A., “Autobiografía: pensador firmado”, en *La autobiografía y sus problemas teóricos*, Anthropos, Monografías temáticas, 29, Barcelona, 1991.
- OLNEY, J., “Algunas versiones del bios: la ontología de la autobiografía”, Traducción del original de Ana M. Dotras, en *La autobiografía y sus problemas teóricos*, Anthropos, Monografías temáticas, 29, Barcelona, 1991.
- ORBE, J., *Autobiografía y escritura*, Buenos Aires, Corregidor, 1994.
- POZUELO YVANCOS, J.M., *De la autobiografía; teorías y estilos*, Barcelona, Crítica, 2006.

- POZUELO YVANCOS, J.M., Autobiografía: del tropo al acto del lenguaje, en *Autobiografía en España: un balance* (eds. Celia Fernández y M<sup>a</sup> Ángeles Hermosilla), Madrid, Visor, 2004.
- PUERTAS MOYA, F.E., *Los orígenes de la escritura autobiográfica; género y modernidad*, La Rioja, SERVA, Universidad de la Rioja, 2004.
- PUERTAS MOYA, F.E., *Como la vida misma; repertorio de modalidades para la escritura autobiográfica*, Salamanca, Lunaria, 2004.
- RIMBAUD, A., *Iluminaciones*, Edición de Cintio Vitier, Madrid, Visor, 2000.
- SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras escogidas*, Edición y prólogo de Ignacio B. Anzoátegui, Madrid, Colección Austral, Espasa-Calpe, 1969.
- SAUSSURE, F., *Curso de lingüística general*, Traducción del original de Mauro Armiño, Madrid, Akal, 2009.
- SPRINKER, M., “Ficciones del “yo”: el final de la autobiografía”, Traducción del original de Ana M. Dotras, en *La autobiografía y sus problemas teóricos*, Anthropos, Monografías temáticas, 29, Barcelona, 1991.
- VERLAINE, P., *Poesía*, Traducción del original y edición de Jacinto Luis Guereña, Madrid, Visor, 2007.
- V.V.A.A. (eds. Celia Fernández y M<sup>a</sup> Ángeles Hermosilla), *Autobiografía en España: un balance*, Madrid, Visor, 2004.
- V.V.A.A., *La autobiografía y sus problemas teóricos*, Anthropos, Monografías temáticas, 29, Barcelona, 1991.
- V.V.A.A., *Paraíso cerrado: poesía en lengua española de los siglos XVI y XVII*, Edición de José María Micó y Jaime Siles, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2003.

- WEINTRAUB, K., “Autobiografía y conciencia histórica”, Traducción del original de Ana M. Dotras, en *La autobiografía y sus problemas teóricos*, Anthropos, Monografías temáticas, 29, Barcelona, 1991.

## 9. ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN .....	8
1.1. Partes.....	10
1.2. Nuestro interés .....	12
2. APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA A LA CONVERSIÓN SÚBITA .....	15
2.2. Definiciones y perspectiva.....	15
2.2.1. Concepto de conversión religiosa.....	15
2.2.2. Tipología y conversión súbita .....	17
2.2.3. Enfoque disciplinar. Perspectiva fenomenológica.....	19
2.2.4. La experiencia como forma legítima de conocimiento .....	20
2.2.5. Particularidades de la experiencia. Fenómeno saturado.....	21
2.2.6. El recuerdo como activación de la experiencia .....	24
2.3. Rasgos principales .....	25
2.3.1. La intuición como realidad de la experiencia.....	26
2.3.2. Gracia: la iniciativa de Dios, sujeto activo .....	29

2.3.3.	Contenido de la teofanía desde el sujeto paciente .....	33
2.3.4.	Afasia o la expresión de lo inefable.....	36
2.3.5.	El <i>Nuevo Hombre</i> como imagen predilecta .....	40
2.3.6.	Consecuencias vitales de la teofanía .....	44
3.	PAUL CLAUDEL <i>MA CONVERSION</i> .....	50
3.1.	Contexto.....	51
3.1.1.	Familia y creencia.....	51
3.1.2.	París .....	54
3.1.3.	Influencias: Taine-Renan.....	55
3.1.4.	Rimbaud y la apertura.....	60
3.2.	Conversión .....	65
3.2.1.	Espacio y tiempo .....	66
3.2.2.	La música.....	68
3.2.3.	Súbito.....	70
3.2.4.	Gracia.....	72
3.2.5.	Contacto ontológico.....	74
3.2.6.	Dios de amor y filiación .....	77
3.2.7.	Inefable .....	80
3.3.	Consecuencias de la conversión.....	84
3.3.1.	Lágrimas .....	84
3.3.2.	<i>Nuevo Hombre</i> .....	85
3.3.3.	Nueva visión .....	88

3.3.4.	Escrituras .....	90
3.4.	Segunda fase de la conversión .....	94
3.4.1.	Permanencia de ideas.....	94
3.4.2.	Resistencia .....	97
3.4.3.	Lecturas .....	105
3.4.4.	La Iglesia .....	107
3.4.5.	Culminación .....	108
3.5.	Testimonio .....	111
3.5.1.	Documento .....	111
3.5.2.	Credibilidad .....	114
3.5.3.	Prédica .....	115
3.5.4.	Lenguaje .....	117
3.5.5.	Estructura.....	119
3.6.	Conclusión .....	121
4.	CASO MORENTE <i>EL HECHO EXTRAORDINARIO</i> .....	122
4.1.	Perfil biográfico y trayectoria filosófica .....	124
4.1.1.	Itinerario filosófico .....	128
4.1.2.	Deísmo.....	131
4.2.	Estructura .....	133
4.2.1.	Introducción.....	134
4.2.2.	Causas hipotéticas .....	136
4.3.	Análisis .....	140

4.3.1.	Primera parte.....	141
4.3.2.	Segunda parte .....	145
4.3.3.	Tercera parte .....	155
4.3.4.	Cuarta parte.....	168
4.3.5.	Quinta parte .....	178
4.3.6.	Sexta parte .....	191
4.4.	Conclusión .....	195
5.	CASO FROSSARD. <i>DIEU EXISTE, JE L'AI RENCONTRÉ</i> .....	199
5.1.	Componente autobiográfico.....	199
5.2.	La memoria .....	206
5.3.	El problema del converso .....	208
5.4.	Imperativo de testimonio .....	212
5.5.	Gracia y conversión “tumbativa” .....	215
5.6.	Recorrido previo .....	220
5.6.1.	Foussemagne .....	221
5.6.2.	Colombier-Châtelot .....	224
5.6.3.	Padres .....	227
5.7.	Ideología y pensamiento .....	230
5.7.1.	Positivismo .....	231
5.7.2.	Ateísmo.....	234
5.7.3.	Marxismo religioso.....	237
5.7.4.	Perspectiva política.....	247

5.7.5.	Lecturas .....	249
5.8.	Personalidad.....	254
5.9.	Hacia la conversión, Willemin.....	259
5.10.	Conversión .....	265
5.10.1.	Momentos previos .....	265
5.10.2.	En la capilla de la calle Ulm.....	269
5.10.3.	Acontecimiento.....	273
5.10.4.	Certeza.....	276
5.10.5.	Afasia.....	280
5.10.6.	<i>Nuevo Hombre</i> .....	286
5.10.7.	Impiedad por contraste .....	289
5.11.	Postconversión .....	290
5.11.1.	Apagamiento.....	290
5.11.2.	Orantes.....	292
5.11.3.	Enfriamiento .....	294
5.12.	Conclusión .....	295
6.	LA AUTOBIOGRAFÍA. UNA DISCUSIÓN GENÉRICA .....	298
6.1.	Origen de la autobiografía .....	299
6.2.	Definición de la autobiografía. El género .....	301
6.3.	Características de la autobiografía .....	303
6.3.1.	El pacto.....	303
6.3.2.	Condiciones .....	306
		375



6.3.3.	Nuestro caso .....	309
6.4.	Aproximaciones teóricas y disciplinares .....	311
6.4.1.	La problemática del “yo” .....	311
6.4.2.	Corrientes teóricas .....	315
6.5.	Testimonios de conversión, en torno al subgénero .....	319
6.5.1.	Vida nueva y momento ontológico.....	320
6.5.2.	Antecedentes como marca de dirección .....	323
6.5.3.	Linaje, infancia .....	324
6.5.4.	La influencia de la lectura .....	328
6.5.5.	Teleología de los hechos.....	330
6.5.6.	Consecuencias o posconversión .....	335
6.6.	Estructura y estilo .....	337
6.6.1.	Estilo.....	337
6.6.2.	Estructura.....	339
6.6.3.	Lo epistolar .....	341
6.7.	Causas de la escritura.....	343
6.7.1.	Imperativo de testimonio .....	345
6.7.2.	Imperativo de prédica .....	347
6.7.3.	Posible contenido apologético .....	348
7.	CONCLUSIONES .....	352
8.	BIBLIOGRAFÍA.....	357
8.1.	Fuentes .....	357

8.2.	Estudios.....	359
8.3.	Filosófica y teológica.....	361
8.4.	Filológica .....	365



